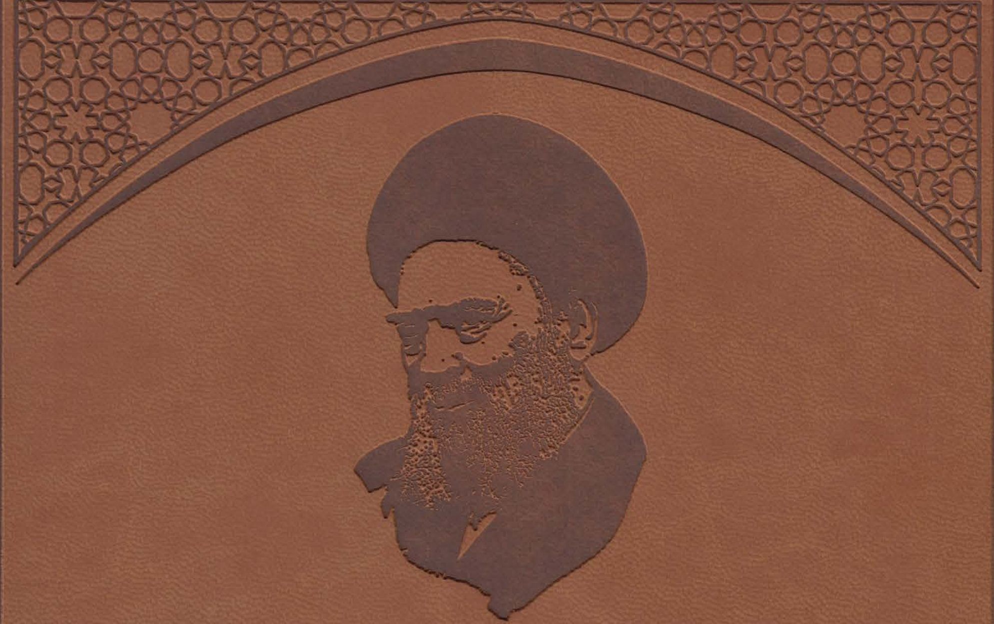


موسوعة الفكر الإسلامي

العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله (رض)



# العقائد والتفسير القرآني

دار الملاك



# العقائد والتفسير القرآني

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

دار المـلاك للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - قرب مستشفى الساحل .
هاتف : ٠٣/٧٥٥٢٠٠ - ٠١/٤٥٠٧٦٩ ص.ب ٢٥/١٥٨ الغبيري

# موسوعة الفكر الإسلامي

العلامة المرجع

السيد محمد حسين فضل الله (رض)

## العقائد والتفسير القرآني

المجلد الثاني

دار الملاك

بسم الله الرحمن الرحيم

# المحتويـات

# مقدمـة

يتضمن (المجلد الثاني) دراستين: الدراسة الأولى تحت عنوان: العقائد القرآنية (للشيخ محمد أديب قبيسي). وفيها أهم ما أعطاه السيّد من شروحات في تعريف العقيدة ومصادرها. وفي الولاية التكوينية، والإمامة، والشفاعة، والعصمة، والغلو، والغاية من الخلق، والوسيلة والتوسل.

إلى ذلك، تشمل هذه الدراسة ما يتعلق بالإيمان بالله، والنبوّة، والمعاد، وتعدّد الرسالات...

الدراسة الثانية، تحت عنوان: تفسير من (وحي القرآن). منهجه ومعالمه، (للسيد عبد السلام زين العابدين). وهي مستقاة من موسوعة السيّد (تفسير من وحي القرآن)، حيث تتضمن أربعة عناوين كبرى: القرآن هو الميزان، الروايات ودورها في التفسير، عصمة الأنبياء والمرسلين، معالم التفسير.

ونجد في متن النص شروحات لثبوت النص القرآني، وتفسير المجمل وبيانه، وحدود تأويل القرآن، وسر الإعجاز القرآني، والمنهج القرآني والعقل، والحوار في القرآن، والمحكم والمتشابه، والقرآن والنظريات العلمية...

# العقائد القرآنية

**محمد أديب قبيسي**

**عالم دين لبناني، مواكب للسيّد**

# أولاً: تعريف العقيدة

العقائد جمع عقيدة، يقال: اعتقدت عقيدة، أي عقدت قلبي على كذا... قال في معجم مقاييس اللغة: عقد: أصل واحد يدلّ على شدّ وشدّة وثوق، وإليه يرجع فروع الباب كلّها. من ذلك عقد البناء، والجمع أعقاد وعقود. وعسل عقيد ومنعقد. والعقدة في البيع: إيجابه. والعقدة الضيعة، والجمع عقد، يقال اعتقد فلان عقدةً أي اتّخذها. واعتقد مالاً وأخاً: اقتناه. وعقد قلبه على كذا فلا ينزع عنه. واعتقد الشيء: صلب[1]، فكل شيء يعقد الإنسان قلبه عليه ولا ينزع عنه يكون عقيدةً له... ويسمى ما يعتقده حينئذ اعتقاداً...

وقيل: إنّ الأصل الواحد في المادّة: انضمام جزأين أو أجزاء وشدّها في نقطة معيّنة، ويقابله الحلّ، وهو فكّ العقدة، مادياً أو معنوياً. ومن مصاديقه: البناء المعقود، والحبل المعقود. والبيع والعهد واليمين والبيعة إذا انعقدت. والعسل والدبس والجصّ والزهر إذا غلظت واشتدّت، والعقدة في اللسان والتكلّم والخلق، والعقيدة في الآراء والأفكار القلبيّة... وهكذا[2].

وما يعقد عليه القلب من مجموع الآراء والأفكار يسمّى عقيدةً، وقد تضاف العقيدة إلى وصف معين لكي تتميَّز من غيرها من العقائد، فيقال: العقيدة الإسلامية والعقيدة الماركسية وغير ذلك...

---

(1) أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم ـ إيران، 1404هـ، 4، ص86.

(2) السيد حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، طهران، ط1، 1404هـ، 8، ص189.

ويصحُّ وصف كل نظرية أو رأي بالعقيدة أيضاً... بل قد يقال للرأي والقول الجازم: إنه اعتقاد، وهو المساوق لليقين بالنحو الذي لا يحتمل معه صاحبه الخلاف، سواء كان مطابقاً للواقع أو غير مطابق له... وحينئذٍ يكون الاعتقاد أعم من العلم، لأن العلم يشترط أن يكون مطابقاً للواقع، والاعتقاد إذا لم يطابق الواقع يسمى جهلاً، ولا يشترط في الاعتقاد ذلك. ويصح وصف العقيدة بالحسنة، إذا كانت خاليةً من الشك...

والعقيدة الإسلامية: هي مجموعة الأفكار والآراء التي بني عليها الإسلام، بالنحو الذي يكون كل من يخالف هذه الأفكار والآراء بعيداً عن الإسلام، فالإيمان بالله مثلاً، هو أسُّ العقائد الإسلامية، فكل من لا يؤمن بالله فهو خارج عن الإسلام، بل وعن جميع الأديان السماوية الحقة، ولا يصح وصفه بالمسلم أو المتدين، بأي حال...

وإذا اتضح هذا، فيمكن القول: إنّ العقائد الإسلامية من حيث المبدأ، تنقسم إلى قسمين رئيسين، لأنها إما أن تكون من الأصول التي بني عليها الإسلام، كالإيمان بالله وبالرسول وباليوم الآخر وبالضرورات من الدين[3]، وهذا هو القسم الأول، وإما أن تكون غير ذلك، وهو القسم الثاني.

وإنكار أيّ أصل من القسم الأول، يكون موجباً للخروج عن الإسلام، وهذا يترتب عليه بعض الآثار الشرعية، والتي تبحث عادةً في الفقه الإسلامي، بينما لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى القسم الثاني.

نعم، قد لا يكون ذلك على إطلاقه بالنسبة إلى القسم الثاني، لأنه إذا قام الدليل القطعي على بعض الأمور والأفكار، فلا يصح عندئذ لمن قام عنده الدليل، إنكار ذلك، وهذا يعني إمكان تقسيم القسم الثاني إلى

---

(3) على الاختلاف في ذلك، لأن إنكار ضرورة من ضرورات الدين، إما أن يكون مع الالتفات إلى أن ذلك يؤدي إلى تكذيب النبي(ص)، وإما بدونه، فاختار قوم أن الإنكار مطلقاً يوجب الكفر، والآخر بشرط الالتفات.

قسمين أيضاً، ليصبح مجموع الأقسام ثلاثة... وقد جرت العادة بتسمية ما يكون من القسم الأول من الثلاثة: بأصول الدين... وهذا القسم يتفق عليه كافة المسلمين، مهما كانت طائفتهم أو مذهبهم... ولا يمكن الخلاف فيه بين الفرق الإسلامية بحالٍ من الأحوال، لأن إنكار أيِّ أصلٍ منها يوجب الخروج عن الإسلام كما عرفت...

نعم، القسمان الآخران يمكن الخلاف فيهما بين الفرق الإسلامية، وهذا يعني أنه قد يكون عندنا بعض الأصول التي تميز كلّ فرقة من غيرها من الفرق الإسلامية، فقد ذهب الإمامية إلى القول بالنص في مسألة الإمامة، والعدل في مسألة صفات الله، ولذلك صارت الأصول عندهم خمسة، ويمكن تسميتها بأصول المذهب عندئذٍ... وقد يقع الخلط بين أصول الدين وأصول المذهب، فإذا قيل: أصول الدين ثلاثة، فقد يتوهم البعض، أن القائل لا يرى الأصلين الآخرين من أصول الدين، والحال أنهما من أصول المذهب وليسا من أصول الدين.

وقد سئل سماحة سيّدنا الأستاذ السيد فضل الله (قده) في هذا المجال السؤال التالي: قرأت في كتاب (مستند العروة الوثقى) للمرحوم السيد الخوئي (رحمه الله) قوله: «إن الإمامة من فروع الدين»، فكيف يصح ذلك ونحن نعتبرها من أصول المذهب؟ فأجاب: «هي من أصول المذهب ويمكن أن تكون من فروع الدين، وإنما نقول من أصول المذهب، لأن الذي لا يعتقد بالإمامة ليس شيعياً، ولكن من لا يعتقد بالإمامة فهو مسلم. وأما بالنسبة إلى المسلمين الآخرين، فلا نقول إنهم كفرة إذا لم يقولوا بالإمامة. فالإمامة من حقائق الدين ولكن ليست من أصوله، وحقائق الدين ليست فقط خمسة، بل هي عديدة، ولكنّنا نقصد بأصول الدين، تلك التي بها يكون المسلم مسلماً، وبإنكار بعضها يكون كافراً. وبهذا، فأصول الدين هي ثلاثة: (التوحيد، والنبوّة، واليوم الآخر)، لأن أصول المذهب يمكن للإنسان المسلم أن يبقى مسلماً من غير الاعتقاد بها، لكنه يعاقب بإنكارها، وليس معذوراً في ذلك، فهو مخطئ ومنحرف».

وسئل أيضاً: ما هو رأيكم بالنسبة إلى الإيمان بالإمامة؟ فأجاب:

«إننا نعتبر الإمامة حقيقةً حيويةً من حقائق الإسلام الأصيلة، حيث قامت الأدلة القطعية الصحيحة عندنا على ذلك، وهي تمثل الامتداد للنبوة من غير نبوة، فعن النبي(ص): **«يا علي، أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي»**، ولكنَّ إنكارها لا يوجب الحكم بكفر المسلم الآخر، بل لا يكون مؤمناً بالمعنى الأخصّ للإيمان، فالإمامة من أصول المذهب الثابتة. ولذلك فبإجماع كل العلماء، واعتماداً على سيرة النبي(ص) والأئمة(ع)، فإن الذين لا يعترفون بالإمامة مسلمون، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم». انتهى.

والفارق بين الأمرين، أن منكر أحد الأصول الثلاثة يخرج عن الإسلام، بينما من ينكر أحد الأصلين الآخرين يخرج عن المذهب، ولكنه يحكم ببقاء إسلامه، فهو مسلم، ولكنه لا ينتمي إلى المذهب القائل بالأصول الخمسة المذكورة.

ونحن في هذا الكتاب، نريد دراسة الآراء التي طرحها سماحة المرجع الديني السيد محمد حسين فضل الله (قده)، ومن خلال كتبه المختلفة ـ التي تمثل وجهة نظره في الكثير من المسائل الاعتقادية، والتي أهمها **«من وحي القرآن»** ـ ولا سيّما التي هي محل خلاف، سواء بين السنة والشيعة، أو بين الشيعة والشيعة، لأن المسائل العقائدية بعضها واضح، وبعضها ليس كذلك.

وما يميز المسألة الاعتقادية، هو كونها تتصل بمسألة وجود الله وصفاته والرسل والإمامة واليوم الآخر والكتاب، وأنه منزل من عند الله، وأنه مصان عن التحريف جملةً وتفصيلاً.

### الاختلاف بين العلماء على مستوى العقيدة

أول سؤال يتبادر إلى الذهن هنا، هو أنه هل من الممكن أن يحصل الاختلاف بين العلماء على مستوى المسائل العقائدية كما حصل على مستوى المسائل الفقهية؟

والجواب يمكن أن يكون واضحاً، وهو أن الخلاف حاصل في بعض

التفاصيل وإن تم الاتفاق على المبادىء، تماماً كما هو الأمر في المسائل الفقهية، فقد يتَّفق الفقهاء على أصل وجوب الصلاة وغيرها من الأحكام، ولكنهم يختلفون في التفاصيل، كبعض الشروط والأجزاء، وذلك لأن وضوح الأحكام يختلف من موردٍ إلى آخر، والسر فيه، أنَّ الفقهاء يلجؤون إلى النصوص لاستنباط الأحكام الشرعية، وبالتالي، فهم يختلفون تبعاً لاختلاف الأفهام والمباني.

وما دام الأمر بالنسبة إلى المسائل العقائدية مشتركاً مع المسائل الفقهية في كونهما ناشئين ـ في الغالب ـ عن فهم النصوص القرآنية والنبوية وما يلحق بها، كنصوص الأئمة(ع) عند الشيعة الإمامية، فلا بدّ من أن يحصل نوع من الاختلاف بين العلماء في فهم ذلك أيضاً، أضف إلى ذلك، أنَّ الخلفيات المختلفة الفلسفية والفكرية، قد تزيد من دائرة الاختلاف، وهذا يؤثر في العديد من النصوص المأثورة، والتي قد يحاول البعض تأويلها لمصلحة بعض الأفكار العقلية التي يراها من القطعيات[4].

## نظرة السيد فضل الله إلى العقائد الموروثة

قال سماحته في مقالٍ له بعنوان «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»:

قد تكون قيمة كتاب «تصحيح الاعتقاد» في عنوانه، باعتبار أنه يثير أمامنا مسألةً مهمة، وهي أن كتب الاعتقاد، المؤلَّفة من قبل علماء المسلمين الشيعة، لا تمثل الفكرة النهائية الحاسمة في اعتقادات الشيعة، لأنها انطلقت من اجتهادات هؤلاء العلماء في فهم القواعد والنصوص التي يحفل بها التراث الشيعي في الكلام والتفسير والفقه ونحوه، الأمر الذي يترك المجال واسعاً للدخول في مناقشة هذه الاعتقادات الاجتهادية من دون مشكلة، ولا سيما إذا عرفنا أن هذه الاعتقادات لم تؤسس كبرنامج عقيدي منهجي على مستوى القاعدة العامة من قبل الأئمة (عليهم السلام) الذين هم المراجع للشيعة في التفاصيل العقيدية التي قد يختلف فيها

---

(4) كمسألة الإرادة، وأنها من صفات الذات أو من صفات الأفعال، فمن كان يرى أنها من صفات الذات، أوّل الأحاديث الدالة على أنها من صفات الأفعال.

الشيعة عن السنة، بل كان الحديث عنها ـ في الغالب ـ كردّ فعل للاتهامات الموجهة إلى الشّيعة في عقائدهم، في كلمات الإثارة التي يحاول البعض تحريكها في مواجهة الخط الإسلامي الذي يسيرون عليه في خلافهم للمسلمين الآخرين، للإيحاء بانحرافهم عن الاستقامة في الدين.

وفي ضوء ذلك، قد نحتاج في كل مرحلة من مراحل نمونا الفكري، أن نضع تراثنا العقيدي الاجتهادي في نطاق البحث والمناقشة، فقد نكتشف خطأً في اجتهاد، وانحرافاً في تصوّر، وضعفاً في حديث، ما يؤدي إلى تصحيح بعض ما أخذ الناس به من عقائد»[5].

وقد نلاحظ ـ كما لاحظ الشيخ المفيد في كتابه ـ أن مؤلفي الاعتقادات كانوا خاضعين للسطحية في فهم هذا الحديث أو ذاك، أو مخطئين في توثيق رواية لا وثاقة لرواتها، أو منطلقين في استنتاجهم لترجيح رواية على رواية معارضة لها. وربما كانت ضرورة هذا اللون من المناقشة وإعادة النظر في أمثال ذلك، منطلقةً من شياع هذه الاجتهادات العقيدية لدى العامة، وتأثيرها السلبي في النَّظرة الأخرى للتشيع في هذه التفاصيل البعيدة عن التوازن في النظرة وفي النتائج.

وقد يخضع الناس في بعض المراحل التاريخية المتأخرة لتقديس العلماء المتقدّمين، ولا سيما إذا كانوا من المؤسسين للمذهب في نتاجهم العلمي، فيتهيبون مناقشتهم وتخطئة اجتهاداتهم، بحجَّة قربهم من زمان الأئمة المعصومين(ع)، ما يجعل أفكارهم قريبةً من مواقع الحقيقة التي لا تبتعد مصادرها عنهم كثيراً بالحجم الذي تبتعد به عنا، أو بحجة المستوى العلمي الكبير الذي يتضاءل أمامه علم المتأخرين.

ولكننا عندما ندرس نتاج أمثال هؤلاء الأعلام، فإننا لا نجد هناك أشياء خفية مما يعلمونه من مصادر الفكر، كما لو كانت أسراراً غامضةً اختصوا بها، بل نجد الأدلة التي يقدمونها على هذه الفكرة أو تلك، أو على هذا

(5) مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد، مقال في مجلة الفكر الإسلامي الجديد، العدد التاسع، السنة الثالثة، آب 1994.

الحكم الشرعي أو ذاك، لا تختلف عن الأدلة التي يملكها العلماء المتأخرون في خضوعها لأكثر من اجتهاد أو فهم، فلا يبقى هناك فرق بين المتقدمين والمتأخرين في مواجهة هذه الأحاديث أو القواعد العامة.

وإذا كنا نلاحظ اختلاف أصحاب الأئمة في فهمهم للقضايا المرتبطة بموقع الأئمة وصلاحياتهم، فكيف يمكن أن نظن بأنَّ القرب من زمانهم يمثل صفاء الحقيقة، فيما يلتزمه الناس الذين يعيشون معهم أو يقتربون من مرحلتهم، ما يجعل المسألة خاضعةً في كل مرحلة للاجتهاد في العقيدة، في تفاصيلها ومفرداتها، تماماً كما هو الاجتهاد في الشريعة في مسائلها الفرعية.

إننا عندما نواجه الخلاف الذي دار بين محمد بن أبي عمير وبعض رجال هشام بن الحكم في مسألة ما يملكه الأئمة من أمر الدنيا، وذلك فيما حكاه السندي بن الربيع، حيث قال، على ما نقل عنه، إن ابن أبي عمير لم يكن يعدل بهشام بن الحكم شيئاً، وكان لا يغيب عن إتيانه، ثم انقطع عنه وخالفه، وكان سبب ذلك، أن أبا مالك الحضرمي كان أحد رجال هشام، وقع بينه وبين ابن عمير ملاحاة في شيء من الإمامة، قال ابن أبي عمير: إن الدنيا كلها للإمام على جهة الملك، وإنّه أولى بها من الذين في أيديهم. وقال أبو مالك: أملاك الناس لهم، إلا ما حكم الله به للإمام من الفيء والخمس والمغنم، فذلك له، وذلك أيضاً، قد بين الله للإمام(ع)، أين يضعه، وكيف يصنع به، فتراضيا بهشام بن الحكم، وصارا إليه، فحكم هشام لأبي مالك على ابن أبي عمير، فغضب ابن أبي عمير وهجر هشاماً بعد ذلك»[6].

إن اختلاف النظرة إلى مثل هذه التفاصيل في قضية الإمامة بين شخصيتين بارزتين كابن أبي عمير وهشام، يوحي بأن الواقع الشيعي كان خاضعاً للاختلاف الاجتهادي، حتى في زمان الأئمة(ع)[7].

(6) الشيخ الكليني، أصول الكافي، مكتبة الصدوق، ط3، 1381هـ، ج 1، ص410.

(7) مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد، مصدر سابق.

## لا قداسة لسنن الآباء والأجداد

تعرّض سماحته لذلك في تفسيره «من وحي القرآن»، في تفسير قوله تعالى في سورة المائدة: **﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أولو كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾**[8].

قد تكون بعض الأفكار التي تُمثِّل تاريخ الآباء والأجداد، لها قداستها في نظر أولادهم، ولذلك كانوا يرفضون مناقشتها في ما يُراد لهم من توضيح الأمر وإرجاعه إلى واقع المصلحة فيه، ليعرفوا ما فيه من خلل وزيف وفساد، لأنَّ الدخول في ذلك ـ في نظرهم ـ يُمثِّل اعترافاً ضمنياً بأنَّ الآباء قد يخطئون وقد ينحرفون عن الحقّ، وهو ما يتنافى مع الشعور بالقداسة والاحترام، ويتعارض مع القيم السائدة لديهم في التفاخر بالأنساب، واعتبار النسب قيمةً كبيرةً، تتحدى الآخرين في ما يملكونه منها. ولهذا كان الانتقاص من الآباء انتقاصاً من الأولاد، لارتباط مجدهم بمجدهم، واتصال تاريخهم بتاريخهم في جميع الأمور الّتي كانوا يعملونها أو يتركونها.

وفي ضوء ذلك، كان التطور الفكري مجمّداً عندهم، في ما يفرضه من اكتشاف الحاضر أخطاء الماضي، في محاولةٍ للعمل على تصحيحها وتغييرها، فقد كانت العادات والتقاليد والأفكار إرثاً يحمل خصوصية القداسة المرتبطة بعلاقة الذات بالتاريخ في آن واحد.

## ليس لنا من الماضي إلاّ دروسه وعبره

جاء الإسلام ليناقش هذا الخط في التصوّر والممارسة، وليخطط للنّاس المنهج الصحيح في ذلك كله، فللتاريخ علاقته بالحاضر من موقع العاطفة البسيطة الّتي تشدُّ الإنسان إلى آبائه وأجداده، وله حركته في الفكر والواقع، من خلال الدروس والعبر الّتي يُمكن أن يقدّمها للأجيال

(8) سورة المائدة، الآية (104).

المقبلة، في ما خاضه الأوَّلون من تجارب الحياة، وليس له ـ في ما عدا ذلك ـ أي دور، بل هو في أشخاصه ورموزه وحوادثه، مجرّد مرحلةٍ من مراحل الزمن الكثيرة الحافلة بالأخطاء والانحرافات، تماماً كما هو الحاضر في حركته الفكرية والعملية، وكما هو المستقبل بما يختزنه في داخله من أخطاء محتملةٍ في التصور والممارسة والعلاقات، لأنَّ هذا الماضي كان حاضراً، وسيكون الحاضر غداً ماضياً، والمستقبل بعد غد ماضياً من الماضي، الَّذي يقدم للتاريخ، في ما يكتبه المؤرخون، كثيراً من الهزائم والانتصارات، وكثيراً من حالات الفشل والنجاح، والخطأ والصواب، لتستمر الرحلة البشرية في هذا الاتجاه إلى نهاية العالم.

أمَّا الحديث عن المجد والقيمة الَّتي يحملها الأبناء من الآباء، فهو حديث خرافةٍ ـ في مفهوم الإسلام ـ لأنَّ الإنسان يستمدُّ مجده وقيمته من خلال كفاءاته الذاتية في العلم والعمل، ولا يملك أحد أن يعطيه أيّة قيمةٍ إضافيّة، بعيداً عن خصوصياته الأساسيّة. وليس للآباء دور في ذلك من قريبٍ أو بعيد، فإذا كان الأب صالحاً، فصلاحه لنفسه، وإذا كان غير صالحٍ، فإنَّه يتحمّل مسؤوليّة ذلك، وهكذا الأبناء بالنسبة إلى الآباء. ولهذا فإنَّ خطأ الآباء في تصوراتهم، لا يضعف قيمة الأبناء إذا اعترفوا بذلك أو غيّروه، بل يؤكّد قيمتهم، بما يدلُّ عليه من استقلاليّةٍ في الفكر، وأصالةٍ في الشخصيّة، وابتعادٍ عن الانطلاق مع العاطفة على حساب الأفكار والمبادئ.

وجاءت هذه الآية: **﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أولو كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾**، لتطرح هذا التصوّر الخاطئ، وهذا المنهج المنحرف، لأنَّهم يرفضون الدعوة الجديدة المنطلقة من وحي الله ونهج الرّسول(ص)، ويمتنعون عن مناقشتها بعيداً عن مسألة الوضوح في الخط، في ما يرفضه الإنسان وفي ما يؤيده، فقط لأنَّهم لا يريدون أيّ فكرٍ جديدٍ في غير طريق فكر الآباء والأجداد.

وأراد الله منهم أن يرجعوا إلى تفكيرهم ليناقشوا الموضوع بهدوء، فمن هم هؤلاء الآباء والأجداد؟ إنَّهم مثل النَّاس الَّذين يعيشون معهم،

فمنهم العاقل ومنهم غير العاقل، ومنهم المهتدي وغير المهتدي، فكيف يُمكن أن يربطوا مصيرهم بهم دون مناقشةٍ ومراجعةٍ تفصيليّة لما يحملونه من أفكار ولما يواجهونه من مواقف، فماذا إذا كانوا ممن **﴿لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾**؟ ماذا إذا كانوا من الَّذين لا يحملون مسؤوليّة الفكر والحياة؟ هل يجوز للإنسان العاقل الَّذي يحترم نفسه أن يندفع في هذا الاتجاه؟ وهل يسوّغ للإنسان الواعي أن ينسحق أمام العاطفة ويسير معها إلى المدى الَّذي يدمِّر فيه نفسه ومصيره؟ إنَّ القرآن يطرح التساؤل، لا ليأخذ الجواب، بل ليوحي إليهم بالجواب الحاسم من خلال جوّ الأفكار لهذا المنهج الَّذي ينتهجونه في ما يوحيه السؤال من إنكار، ليتحرّك الجواب في خطوات الواقع الَّذي يتغيّر بتغيّر النَّاس في أنفسهم. والله العالم[9].

## اتّباع الآباء في العقيدة

**﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُواْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾**، من وحي يختزن الفكر والمنهج والشريعة، فإنّ فيه الهدى كلّ الهدى، والنجاةَ كل النجاة في الدنيا والآخرة، **﴿قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾**، لأننا لا نريد الانفصال عن خط العشيرة في أفكارها وأوضاعها ومنهجها في الحياة، لأن ذلك هو الذي يحقق وحدة الماضي والحاضر، ويجمع العواطف والعصبيات في دائرة واحدةٍ، ويصون العلاقات من التفكك والانفصام، ويحقق الوفاء. ولكنّ هذا المنطق الذي يقدّمونه، ليس هو المنطق العاقل المنطلق من أساسٍ متين، بل هو منطق الشيطان الذي يختبىء في داخل العواطف والمشاعر والعلاقات، ليبعد الإنسان عن خط العقل المنفتح على الله، وليدفع به إلى الهلاك والدمار والعذاب، لأن الشيطان لا يدعوهم إلى ثواب الله في جنته، بل يدعوهم إلى عذابه في ناره.

**﴿أولو كَانَ الشَّيطَانُ﴾** المتمثل بهذه الدائرة التاريخية التي كانت مسرحاً

---

(9) راجع: تفسير «من وحي القرآن»، سماحة العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط3، 1428هـ ـ 2007م، تفسير سورة آل عمران، الآيتان: 103 ـ 104، 6، ص189 ـ 204.

لكلّ نزعاته وحيله ومكائده وأضاليله، في ما كان يطل به على حياة هؤلاء الذين عاشوا فيها على أساس الجهل والتخلف، ﴿يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾، في ما يؤدي إليه هذا الاتجاه في نهاية المطاف؟![10].

## موقف الإسلام من الذين يقلّدون الآباء في إسلامهم

وقد يثير البعض في هذا المجال سؤالاً حول الاتجاه الديني في حياة النّاس، فإنَّ من الملحوظ أنَّ التديّن عند أغلب النّاس لا ينطلق من فكرٍ يبحث ويتأمّل ويدقق، بل يعيش في وجدان أتباعه كعقيدةٍ مقدَّسة من تراث الآباء والأجداد، ولهذا نرى الكثيرين من المتدينين يرثون الدين الذي يعتنقه آباؤهم ويخلصون له، من دون أيّة دراسةٍ للمضمون، أو وعيٍ للتفاصيل في ما هو الحقّ والباطل، تماماً كما هو الانتماء النسبي أو القومي، عندما يمنح الإنسان شخصيةً لا يملك معها إرادةً واختياراً، بل هي مفروضة عليه من خلال الظروف الموضوعية أو الطبيعية المحيطة به. وقد يجد هذا تشجيعاً لدى المؤسسات الدينية المتنوّعة التي تحوّلت إلى كيانات رسمية لا تسمح للفكر بأن يتحرّك، وللحوار بأن يطرح علامات الاستفهام أمام مواطن الشك.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما الفرق بين واقع النّاس الديني الآن، وواقع النّاس الذين يتحدّث عنهم القرآن في هذه الآية[11]؟

والجواب: إنَّ المنهج القرآني يوجه النّاس إلى اعتبار الفكر أساساً للعقيدة، بعيداً عن الطرق غير العلمية مما يعتمد على الحدس والتَّخمين والاحتمال. وعلى ضوء ذلك، فهو يعتبر الاتجاهات المعتمدة على التقليد في العقيدة، انحرافاً عن الخطّ الإسلامي في طريق الوصول إلى الحقّ، ولهذا فإنَّ الإسلام لا يعتبر الإنسان معذوراً أمام اللّه إذا قاده هذا الطريق إلى الخطأ في العقيدة، بينما يرى الإنسان الذي يستفرغ وسعه

---

(10) راجع: تفسير (من وحي القرآن)، تفسير سورة لقمان، الآيتان (20 ـ 21).

(11) المقصود هو: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾. سورة البقرة، الآية (١٧٠).

وجهده في سبيل الوصول إلى الحقيقة معذوراً إذا لم يصل إلى الحقّ كنتيجةٍ للظروف الخارجة عن إرادته، ولكنّه في الوقت نفسه، يرّحب بالإنسان الذي يلتقي بالحقّ كنتيجة للطرق التقليدية المشار إليها في السؤال، كأيّ دين يريد أن يمتد في حياة النّاس، لتمتدّ قيمه ومفاهيمه من خلال قناعاتهم الفكرية، بل ربما نجد أنه يشجّع الكثيرين الذين دخلوا فيه رغبةً أو رهبةً في عهد الدعوة الإسلامية الأول، لأنه يشعر بأنّ دخولهم في مساره وأجوائه، يمنحهم الفرصة للتفكير من جديد، وللعيش في الواقع الإسلامي الذي يفتح لهم مجالات اكتشاف الإسلام من الداخل، بدون أيّ تعقيد أو حواجز نفسية سلبية، ليتعرفوا من خلال ذلك خطّ الحوار في الإسلام، في آيات القرآن الكريم وحركة الشريعة في الحياة. وفي ضوء ذلك، نعرف أنَّ الإسلام لا يشجع التقليد في العقيدة، عندما يشجّع الآخرين على الدخول فيه بدون استدلال برهاني، بل يعمل على أن يحقّق هدفين:

**أحدهما**: تحطيم الحواجز النفسية التي تفصل النفس عن الانفتاح على الإسلام، وذلك بإيجاد روح الألفة بين الإنسان والأجواء الدينية في الإسلام، ليستطيع من خلال ذلك أن يلتقي بالمفاهيم الإسلامية ببساطة خالية من التعقيد.

**ثانيهما**: التخطيط للتربية الفكرية من الداخل، لتعميق العقيدة من موقع الشعور بالحاجة إلى العمق كنتيجةٍ لتعميق الانتماء إليها، على أساسٍ من جدية الإحساس ومسؤولية التفكير في نطاق الشخصية الإسلامية التي تعيش في داخله، وتمتد في حياته.

ومن خلال ذلك، نعرف الفرق بين الموقف الذي ترفضه الآية لأنّه يسجن الإنسان في نطاق العصبية العمياء، والموقف الذي يشجع عليه الإسلام، لأنه يفتح الطريق للالتزام الفكري في نطاق خطّة مدروسة ثابتة[12].

(12) راجع: تفسير (من وحي القرآن)، مصدر سابق، تفسير سورة البقرة، الآية (170).

## العقل أساس المعرفة والمسؤولية

ونستطيع أن نستوحي من الحديث في الآية السابقة التي تتساءل عن اتباعهم آباءهم حتى لو كانوا لا يعقلون شيئاً، وفي هذه الآية التي تؤكد أنهم لا يعقلون؛ أنَّ المشكلة في هؤلاء، أنهم لا يملكون حركة العقل في وجدانهم حتى يميّزوا به الخطّ المستقيم من الخطّ المنحرف، ولا يفرّقون بين الجهة التي لا تعقل شيئاً ولا تهتدي طريقاً، والجهة التي تملك العقل والوعي والهدى، فيتّبعون تلك ويتركون هذه.

ومن هنا، فإنَّ فقدانهم حيوية العقل وجرأته، جعلهم يقلدون من لا عقل له في حقائق الأشياء. ومن جهة أخرى، فهي تدل على أنَّ العقل هو الأساس في حركة المعرفة الصحيحة ووعي المسؤولية، فمن لا يعتمد العقل وسيلته إلى المعرفة في مسؤولياته الفكرية، فلن يصل إلى الحقيقة في عمقها الإيماني[13].

## أصول الإسلام في القرآن

لقد تعرَّض القرآن في العديد من آياته إلى الأمور التي لا ينبغي للمسلم إنكارها بحال، وإلا خرج عن الإسلام وأهله، فاعتبر في حقيقة الإسلام الإيمان بأمور أربعة على وجه الموضوعية، بمعنى أن المنكر لها أو لبعضها يكون كافراً ومحكوماً عليه بكل الآثار المترتبة على الكفر، ولو كان إنكاره هذا عن قصور، وغير معاقب عليه، فإنه مع ذلك يحكم عليه بالكفر، ويجري في حقه أحكامه من حيث النجاسة ـ بناءً على القول بها ـ وعدم الإرث، وعدم وجوب التجهيز، وحرمة النكاح، ولو كان من المستضعفين. والأمور الأربعة هي كالآتي:

**الأول**: الإقرار بوجود صانع لهذا العالم، فالملحد المنكر لوجود الخالق هو في أعلى مراتب الكفر. وقد دلَّ على ذلك الروايات[14]

(13) راجع: تفسير (من وحي القرآن)، مصدر سابق، تفسير سورة البقرة، الآية (171).

(14) راجع: أصول الكافي، أبواب الإيمان والكفر، ط2، 1381هـ، 2، ص25. مكتبة الصدوق؛ والوافي، ج 1، ص 18 ـ 27.

والآيات الّتي منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ. . .﴾[15].

**الثاني**: الإقرار بوحدانيّته تعالى، وأنه لا شريك له، فالمشرك كافر، كما في كثير من الأخبار[16] والآيات الّتي منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[17].

**الثالث**: الإقرار بالرسالة. وهو أيضاً مدلول جملة وافية من الأخبار والآيات، منها قوله تعالى: ﴿وإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا ولَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ والْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ﴾[18].

**الرابع**: الإقرار بالمعاد، وقد أهمل ذكره الأعلام في عداد الأمور المعتبرة في الإسلام، ولم يتضح لنا وجهه، مع صراحة الآيات الكريمة في اعتباره في الإيمان. كيف، وقد قرن الإيمان به بالإيمان باللّه سبحانه في غير واحد من الموارد، منها: قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ والْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[19]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ والْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[20]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ والْيَوْمِ الْآخِرِ﴾[21]، إلى غير ذلك من الآيات. فالمعاد يكون في عداد الأمور الّتي تكون معتبرةً في الإسلام على وجه الموضوعيّة. وهل هناك أمر آخر يعتبر في حقيقة الإسلام على هذا الوجه، بحيث يكون منكره كافراً ولو كان عن قصور أم لا؟ فيه خلاف، وهو منكر الضروري. انتهى[22].

---

(15) سورة النور، الآية (62)، وسورة الحجرات، الآية (15).

(16) راجع أصول الكافي، مصدر سابق، ج 2، ص 25؛ والوافي، مصدر سابق، 1، ص18 ـ 27.

(17) سورة التوبة، الآية (28).

(18) سورة البقرة، الآيتان (23 و24).

(19) سورة النساء، الآية (59).

(20) سورة البقرة، الآية (228).

(21) سورة البقرة، الآية (177).

(22) راجع: أحمد بن فارس بن زكريا، فقه الشيعة، من تقريرات آية الله العظمى السيد الخوئي (رحمه الله)، لا. م، ط 3، 1418هـ، ج 3، ص 110 وما بعدها، مع بعض التصرف.

وقال سيّدنا الأستاذ(رض): «فالعقائد التي بها يكون الإنسان مسلماً، وبإنكار إحداها يكون كافراً بالمعنى المصطلح للكفر في القرآن، هي:

الإيمان بالله الواحد، والإيمان بالنبي وبالرسل والكتب، والإيمان باليوم الآخر، فإذا آمن بها كان مسلماً، وإذا أنكرها أو أنكر إحداها كان كافراً.

أما الأمور الأخرى، كالإمامة والخلافة والعصمة للنبي أو الإمام أو ما إلى ذلك، فهي من الأمور التي تتّصل بمسألة الكفر أو الإسلام، فيمكن للإنسان الذي يعتقد أن العصمة هي في التبليغ من دون بقية الأشياء أن يكون مسلماً. وبهذا، فإننا نرى أن الذين قالوا من علمائنا بسهو النبي(ص) أو نسيانه في صلاته أو في بعض الأشياء، هم مسلمون فقهاء محترمون بكل ما للكلمات من معنى، فنحن لا نعتبر أن المسلمين من غير الشيعة كفّار، بل هم مسلمون، لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم.

لكن هناك نقطة، وهي أن المسلمين يخطّئون بعضهم بعضاً في ما اختلفوا فيه، فالشيعة يعتقدون أن تفاصيل عقيدتهم في الإمامة أو في النبوّة تنطلق من أدلة قطعية، بحيث لا مجال للشك فيها ـ من وجهة نظرهم ـ بينما لا يرى السنّة ذلك، وهم يعتقدون ويؤمنون بما يرونه هم.

إن كون الشيء نظرياً وكونه يؤدي إلى الإسلام والكفر شيء، وقضية كونه حقاً أو باطلاً شيء آخر، فقد ينطلق الإنسان الذي يتبنّى وجهة نظر في هذا المجال من موقع قطع ويقين في وجهة النظر هذه، ولكن كونه يقيناً عنده لا يعني أنه يقين عند الآخر، وإن كان يعتقد بأن الآخر لم يلتفت إلى عناصر اليقين في ذلك، أو أنه تنكر لعناصر اليقين هذه على أساس ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا**﴾[23]. انتهى»[24].

---

(23) سورة النمل، الآية (14).

(24) حوار مع سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله في فقه الحياة، أجراه أحمد أحمد وعادل القاضي، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2008م، فقرة مسائل في العقيدة الإسلامية، ص 267 وما بعدها.

## كفر منكر الضروري

هل يحكم بكفر منكر الضروري مطلقاً؟ أو فيما إذا التفت إلى كونه ضرورياً، بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة؟

قال سيدنا الأستاذ (رض): «نعم، هناك فرق بين كون الشيء من ضروريات الدين التي يلزم إنكارها بشكل طبيعي تكذيب النبي(ص)، وهذا مما يكون في بديهيات الدين التي لا يختلف فيها المسلمون كلهم، مثل الصلاة ووجوب الصوم، أما قضية أن يسجد أو لا يسجد على ما يلبس أو ما يؤكل، أو يسبل في صلاته أو يتكتف مثلاً؟ وهل يغسل قدميه في الوضوء أو يمسحهما؟ أو هل إن النبي(ص) معصوم في غير التبليغ أو غير معصوم؟ أو غيرها من الأمور، فإن هذه ليست من الضروريات التي تعتبر بديهيةً بحسب طبيعتها، وإن كانت تلازم البداهة عند من يعتقد بها مثلاً، لهذا فنحن لا نحكم بكفر الأشاعرة الذين يقولون بالجبر، والذين ينكرون القبح والحسن العقليّين، بل نعتبرهم مسلمين، غاية ما هناك، أنهم مسلمون مخطئون، أو مسلمون منحرفون، تبعاً لما يراه الإنسان في سلوك هذا أو ذاك.

فهناك فرقٌ بين إنكار الضروري وإنكار اللاضروري، والمراد بالضروري هو الشيء البديهي الثابت بشكل طبيعي جداً وعفوي جداً، من دون حاجة إلى الاستدلال عليه بين المسلمين، مثل وجوب الصلاة ووجوب الصوم ووجوب الحج ووجوب الزكاة كما ذكرنا، أما تفاصيل الصلاة وتفاصيل الصوم أو الحج أو الزكاة، فهذه أمور يختلف فيها المسلمون، ويحتاج فيها إلى أن يستدلّ فيها بعضهم على بعض، ليثبت قناعته من خلال ذلك، وكل شيء يحتاج فيه إلى الاستدلال بحسب طبيعته، أو بحسب طبيعة الواقع العام، باعتبار أن الناس يختلفون فيه، فهو أمر نظري، وإنكار الأمر النظري الذي لا يوجب تكذيب النبي(ص)، لا يؤدّي إلى الكفر، لأن إنكار الضروري إنما يؤدي إلى الكفر، باعتبار التلازم بينه وبين تكذيب النبي(ص)، ولذلك لكي تحكم بكفر من أنكر الضروري، لا بدّ من أن تعرف أنه ملتفت إلى الملازمة بينه وبين ذاك». انتهى[25].

---

(25) فقه الحياة، مصدر سابق، فقرة مسائل في العقيدة الإسلامية، ص268 وما بعدها.

# ثانياً: مصادر العقيدة

## المصدر الأول: القرآن

لما كان القرآن هو الكتاب المعبِّر عن الوحي الإلهي، وكان لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو الكتاب الذي يتفق عليه المسلمون قاطبةً، كان هو المصدر الأول والأساس للعقيدة الإسلامية دون منازع. . .

فقد روى جعفر بن محمد بن مسعود العياشي، عن أبيه، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه(ع) قال:

«قال رسول الله(ص): أيها الناس، إنكم في زمان هدنة، وأنتم على ظهر سفر، والسير بكم سريع، فقد رأيتم الليل والنهار والشمس والقمر، يبليان كل جديد، ويقربان كل بعيد، ويأتيان بكلّ موعود، فأعدّوا الجهاز لبعد المفاز». فقام المقداد، فقال: يا رسول الله، ما دار الهدنة؟ قال: **«دار بلاء وانقطاع، فإذا التبست عليكم الفتن كقطع اللّيل المظلم، فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفّع، وماحل[26] مصدّق، من جعله إمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار. وهو الدليل يدل على خير سبيل، وهو كتابٌ فيه تفصيلٌ وبيانٌ وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، له ظهر وبطن، فظاهره حكمة، وباطنه علم، ظاهره أنيق، وباطنه عميق، له تخوم[27]، وعلى تخومه تخوم، لا تحصى عجائبه، ولا تبلى غرائبه، فيه مصابيح الهدى ومنازل الحكمة، ودليل على المعروف لمن عرفه»[28]** . . .

وروى علي بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي

---

(26) المحل: المكر والكيد. يقال: محل به، إذا سعى به إلى السلطان، فهو ماحل. الصحاح ـ محل ـ ج5: ص1817». قال الرازي: جعله يمحل بصاحبه إذا لم يتّبع ما فيه، أي يسعى به إلى اللّه تعالى. وقيل: معناه: وخصم مجادل مصدّق. مختار الصحاح، (محل)، ص 616.

(27) التّخم: منتهى كلّ قرية أو أرض، يقال: فلان على تخم من الأرض، والجمع تخوم، مثل: فلس وفلوس. الصحاح، مصدر سابق، (تخم) ج5، ص 1877.

(28) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، قم، ط1، 1416هـ، 1، الحديث 4، ص14 وما بعدها.

عبد الله(ع) قال: «**قال رسول الله(ص): إن على كل حقّ حقيقةً، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه**»[29].

وروى محمد بن يحيى عن عبد الله بن محمد عن علي بن الحكم عن أبان بن عثمان عن عبد الله بن أبي يعفور قال: وحدثني حسين بن أبي العلاء أنه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به، قال: «**إذا ورد عليكم حديث، فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله(ص)، وإلا فالذي جاءكم به أولى به**»[30].

وروى عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي، عن أيوب بن الحر، قال: سمعت أبا عبد الله(ع) يقول: «**كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف**»[31].

وروى محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن علي بن عقبة عن أيوب بن راشد عن أبي عبد الله(ع) قال: «**ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف**»[32].

وروى محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم وغيره عن أبي عبد الله(ع) قال: «**خطب النبي(ص) بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله**»[33].

وروى بهذا الإسناد عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابه قال:

---

(29) الكافي، مصدر سابق، 1، ص69، ح1.

(30) م.ن، ص69، ح2. يعني أن قبول الحديث مشروط بموافقته للكتاب أو السنة القطعية، وإلا فالذي جاء به أولى به، يعني ردّه وعدم الاعتداد به.

(31) الكافي، مصدر سابق، ج 1، ص69، ح 3.

(32) م.ن، ج 1، ص69، ح 4.

(33) م.ن، ج 1، ص69، ح 5.

سمعت أبا عبد الله(ع) يقول: **«من خالف كتاب الله وسنة محمد(ص) فقد كفر»**[34].

فهذه الأحاديث واضحة الدلالة على أنه لا بدّ من العرض على كتاب الله، وكل ما خالف ذلك فهو مردود وزخرف، سواء كان يتصل بالجانب العقائدي أو بالجانب التشريعي.

## القرآن محور الثقافة الإسلامية

للقرآن ـ في ثقافتنا الإسلامية ـ دور الأساس، من حيث هو المصدر المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فقد أجمع المسلمون على أنَّ التحريف لم يقترب منه، وإذا كان البعض يتحدث عن بعض ألوان الزيادة أو النقصان، انطلاقاً من بعض الأحاديث التي لا يثبت سندها أمام النقد، ولا يصمد مضمونها أمام المحاكمة، فإنه لم يستطع أن يفرض رأيه على الواقع القرآني. فليس هناك، في شرق العالم وغربه، نسخة أخرى للقرآن غير هذه النسخة المتداولة، مع اختلاف الطوائف الإسلامية، ما يجعل من الحديث عن ذلك حديثاً لا يتصل بالواقع الإسلامي من قريب أو بعيد.

وإذا كانت بعض الكلمات تنسب هذا الاتجاه إلى مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، فإن الأحاديث المتواترة عن الأئمة من أهل البيت(عليهم السّلام) تصرِّح بأن **«كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»**، **«وإنّ على كل حق حقيقة، وإن على كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»**، الأمر الذي يدل على أن منهجهم في توثيق الأحاديث عن النبي(ص) وعنهم، هو العرض على الكتاب، وليس المقصود به إلا الكتاب الموجود بين أيدي المسلمين، فكيف يمكن أن يكون المرجع محرَّفاً، وهل يمكن أن تؤخذ الحقيقة الأصلية مما لا يملك وثاقتها؟

(34) م.ن، ج 1، ص70، ح 6.

وإذا كان للقرآن هذا الدور الأصيل في ثقافتنا الإسلامية، فلا بدَّ من أن يكون هو المصدر الأساس في مفاهيمنا في العقيدة والشريعة والحياة، لنرجع إليه في كل ما اختلفنا فيه، مما اختلفت فيه الآراء والأهواء، بحيث ننفتح عليه في كل مرحلة من مراحلنا الثقافية التي تفرض علينا الكثير من الجدل حول هذا المفهوم الإسلامي أو ذاك، فيما يحكم الوجدان العام للمسلمين في أي شأن من شؤون الحياة والإنسان، فلا نلتزم هذا المفهوم من خلال فهم العلماء السابقين، بل نعمل على تجديد دراسة النص القرآني من خلال المعطيات الفكرية الجديدة التي تطرح أكثر من علامة استفهام، الأمر الذي يفرض إجابات معاصرة لم يكن للقدماء عهد بها، فربما وجدنا في ظواهره معنىً لم ينتبه إليه السابقون، وربّما كانت اجتهاداتهم في فهم ظواهره منطلقةً من ذهنياتهم المليئة بالأعراف العامة التي تحكم منهج التفكير آنذاك، وربما غابت عنهم بعض المقارنات بين آية وآية، أو بين ظاهر وظاهر، فنكتشف شيئاً جديداً لم يكتشفوه، فلا قداسة للقديم من خلال قدمه، فكم ترك الأول للآخر.

لذلك، لا بدَّ لنا من اعتبار الثقافة القرآنية ثقافةً متحركةً في المسألة الفكرية، بحيث تطلُّ على حركة التطور المعاصرة في قضاياها وحاجاتها وتعقيداتها، فلا يكون القرآن غريباً عن مواجهتها ومعالجتها ومقاربتها، تماماً كما لو كان القرآن نزل في هذا العصر، لأنه يجري مجرى الشمس والقمر، والليل والنهار، كما جاء في أحاديث أهل البيت(ع)، فلا يتجمد في ظروف الزمان والمكان التي فرضتها أسباب النزول، لأنها في ما صحَّ منها، تمثل المنطلق لحركة الآية في الواقع، في مضمونها الذي يتجاوز خصوصياته، لينفتح على إعطاء القاعدة والمبدأ والخطّ على مدى الزمان والمكان والناس، ولا يقتصر على المورد الذي أنزلت فيه الآية، وقد قال الفقهاء إن المورد لا يخصص الوارد.

إن حركة الاجتهاد في فهم القرآن، تبقى حيّةً منفتحةً على كل جديد، لأن النص القرآني لا يمثّل ـ في أغلب آياته ـ النص الصريح الذي لا يلتقي مع الاحتمال المخالف، بل يمثل الظهور الذي هو حركة في الظن الذي يقارب الاحتمال، وليس معنى في ذلك أنه لا مجال فيه لاحتمال آخر.

وفي ضوء ذلك، قد يجد الإنسان الفرصة في فهم الظاهر بما لم يصل إليه الآخرون، وقد يلتقي الباحث المفكّر ببعض الجوانب في هذا النص، مما لم ينتبه إليه الباحث الآخر الذي قد يكون نظر في القضية من جانب آخر.

ولذلك، فإننا ندعو إلى تفاسير جديدة، من خلال فهم جديد ومعاصر، ولست أقصد بذلك أن تكون الجدّة عقدة ضعف نعيشها في حاجتنا إلى الإجابة عن أسئلة العصر، لنتكلَّف الجديد من خلال التأويل الذي لا يحتمله النص، أو محاولة إدخال كل النظريات العلمية الطبيعية والاجتماعية والنفسية في المدلول القرآني، بالدرجة التي لا يحتملها المعنى في الآية، كما لاحظناه في بعض التجارب التفسيرية التي حاولت أن تجد في كل كلمة ـ (الذرة) مثلاً ـ حديثاً عن علم الذرة أو نحو ذلك.

فإن فشل هذا المنهج قد يدخل القرآن في متاهات فكرية لا تخدم الحقيقة الإسلامية، لأن النظرية قابلة للخطأ وللصواب، فهي لا تمثل الحقيقة العلمية الحاسمة، فكم من النظريات التي كانت تمثل البديهة العلمية لدى جيلٍ من الناس، أصبحت تمثل الخرافة لدى جيلٍ آخر، فلا يمكن إخضاع القرآن لها، مع الملاحظة المهمة في هذا الاتجاه، وهي أن التفسير عبارة عن استنطاق النص من خلال مدلوله اللغوي أو العرفي، من دون أيّ تكلّف تأويلي، إلا بحسب القرائن المحيطة بالنص في نطاق قواعد المجاز والاستعارة والكناية التي هي الخط البلاغي لحمل اللفظ على ظاهره، من خلال الظاهر الثانوي الجديد بفعل القرائن الواضحة. وإننا إذ نؤكد هذه الفكرة، فإننا لا نمانع في وجود الكثير من الإيحاءات العلمية في عالم الطبيعة والإنسان، والمفاهيم الاجتماعية والنفسية، ولكن لا بد من محاولة الوصول إلى طبيعتها وتفاصيلها، من خلال منهج دقيق يلتقي بالفكرة في المدلول اللفظي على أساس القواعد الثابتة في اللغة العربية في فهم المضمون، مع إبقاء الاحتمال لفهم جديد[35].

(35) من مقال بعنوان «تأملات في المنهج»، راجع صفحة بينات.

وإذا كان القرآن هو الفيصل والمرجع والفارق بين الحق والباطل، فكيف يمكن لنا أن نوظف ذلك في موارد الاختلاف في فهم آياته والاستشهاد بها لهذا الرأي أو ذاك، فقد نجد أن أصحاب مذهب الجبر في أفعال الإنسان، استندوا إلى العديد من الظواهر القرآنية، وكذلك فعل خصومهم. ومثل هذا الموقف لا بدّ من أن يدفعنا إلى التّأويل، فإنه لا يعقل للقرآن أن يتبنى الموقف ونقيضه، مع أن التمسك بالتأويل مطلقاً قد يكون مخالفاً للقرآن أيضاً، فما العمل؟

## النظرة إلى التأويل

من الشائع بين العلماء على اختلاف اختصاصاتهم، أن التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره، وحمله على معنى آخر، لقيام الدليل على عدم إرادة المعنى الحقيقي الظاهر فيه اللفظ. فإذا ورد في القرآن الكريم مثلاً: **﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾**، لزم صرف لفظ اليد عن معناه، لاستحالة أن يتصف الله سبحانه وتعالى بما يكون من صفات المادة، ولذلك يقال: المراد من اليد هنا القوة، أو ما يناسب ذلك. وهذا يعني أن التأويل هو مطلق التصرف في اللفظ بصرفه عن ظاهره لسبب ما، وفي مقابل ذلك، يوجد من يعتقد أنه: إرجاع الشيء إلى مصدره وحقيقته، لكن لا على نحو التفسير، الباطني الرمزي، بل على نحو التفسير الذي يتناسب فيه اللفظ والمعنى بالمقارنة مع نص آخر واضح الدلالة على المطلوب، ليقترب التأويل من التفسير، وهذا ما سوف يتضح أكثر عند التعرض لكلام سيدنا الأستاذ (رض) بعد قليل.

## المحكم والمتشابه والتأويل

لقد دار جدلٌ كثير حول المراد من كلمات «المحكم» و«المتشابه» و«التأويل» الواردة في الآية السابعة من سورة آل عمران **﴿هو الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**

**﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولواْ الألْبَابِ﴾**، كما تعدَّدت الآراء وتنوّعت حول معانيها، الأمر الذي أدخلها في دائرة الإجمال. ونحن هنا نريد استيحاء الفكرة العامة للآية، من خلال الجو الذي يحيط بها، والسياق الذي تتحرك فيه.

## السياق العام للآية

فقد نلاحظ في ما سبقها من آيات، أن الحديث انطلق في سياق اعتبار الكتاب الذي أنزل على رسول الله، هدى للناس، كغيره من الكتب السابقة عليه، ما يجعله مبيّناً لكل المفاهيم الأساسية التي ذكرت في التوراة والإنجيل، لأنه مصدّق لهما في ذلك كله، ذلك هو طابعه العام في ما أريد به من تغيير المسار الإنساني على صورته. أما في الآيتين اللتين بعدها، فنلاحظ أن هناك دعاءً ينبع من أعماق الروح التي تعيش الإحساس بالقلق على القلب أن يزيغ، في ما يمكن أن يثار أمامه من شبهات في المفاهيم التي يقرّرها الكتاب، في ما يقرّره من حقائق العقيدة والحياة، ومن إشكال في بعض الكلمات التي قد تختلف دلالتها على المعنى الحقيقي، ما يوجب السير في طريق الضلالة بعد أن انطلقت الخطى في طريق الهدى.

إن الدعاء يبتهل إلى الله سبحانه أن يهب الإنسان الرحمة التي تمثل انفتاح الإنسان على الحق والفهم الواعي البعيد عن تعقيدات الذات، عندما تحاول أن تنحرف به عن الاتجاه الطبيعي في وعي النصوص، لأنها قد تعمل على أن تحمّل اللفظ ما لا يتحمل من المعنى، وتضعه في جوٍّ غريب عن الجو الذي يتحرك فيه، فيختلف الفهم حسب اختلاف ذلك، ويبتعد كثيراً عن معناه. وبذلك، كان لا بدَّ من رحمة الله التي تعطي الإنسان شعوراً بالمسؤولية في مجال المعرفة، كما هي المسؤولية في مجال العمل، حيث تتفايض في القلب كلُّ الأفكار الطيّبة البسيطة التي تواجه الحقيقة ببساطتها، من موقع العفوية لا من موقع التعقيد والأفكار المسبّقة الناشئة من أوضاع وظروف بعيدة عن إطار اللفظ والمعنى.

## تحرير فهم القرآن من الأفكار المسبقة

إننا نستلهم من خلال هذا السياق الذي يحيط بالآية، أنَّ هناك خطّاً أساسيّاً يجب اتباعه في طريقة الاستهداء بالقرآن إلى المعرفة الحقّة، وهو خط المسؤولية الفكرية والروحية التي تواجه القرآن، كما لو لم يكن هناك فكر قبله، لتفهمه بعيداً عن ضوضاء الأفكار السابقة. وبهذا، نستطيع أن نضع الآية في هذا الجوّ.

## في القرآن نموذجان من الآيات

فهي تتحدث عن أن الكتاب يشتمل على نموذجين من الآيات؛ الآيات المحكمة التي تمثل الوضوح في اللفظ والمعنى، بحيث لا تدع مجالاً للشك والاحتمال، والآيات المتشابهة التي تمثل نوعاً من أنواع الغموض فيما يمكن أن تحمل عليه ألفاظها، لأنها تحتمل بعض المعاني الواردة على خلاف ما وضعت له لغةً، ما يجعل القضيّة متردّدةً بين أكثر من مفهوم، وذلك قد يكون بملاحظة طبيعة اللفظ، أو بملاحظة طبيعة المعنى.

## نموذج القلوب الزائغة

ثم تثير أمامنا قصة أولئك الذين في قلوبهم انحرافٌ عن خط الهدى، فهم لا يقرأون الكتاب ليتدبّروه وليهتدوا به، فيرجعوا متشابهه إلى محكمه، حيث يكون الإحكام هناك دليلاً على تفسير التشابه هنا، بل يحاولون أن يقرأوه قراءة الإنسان المعقّد تجاه الرسالة والرسول والناس الذين آمنوا بهما، فهم يعملون على إيجاد الارتباك في المفاهيم، بالانحراف بها عن مدلولها الحقيقي، لإفساح المجال لفتنة المسلمين عن دينهم باسم الدين. ولذلك كانوا يتبعون المتشابه، لا اتّباع العمل والهدى، بل اتباع الفرصة السانحة لتنفيذ المخطط الضال، لأنه هو الذي يمكّنهم من الفتنة، بما يفتحه أمامهم من مجالات التفسير الذي لا تسمح به الآيات المحكمة لما تشتمل عليه من الوضوح.

ولعلّ ما تقدّم من ذكر أسباب النزول، بمناسبة الكلام على

الآيات[36]، يوضح الصورة، فقد نستوحي من القصة، أن هؤلاء كانوا يحاولون أن يختاروا من آيات القرآن، الآيات التي تتحدث عن عيسى بأنه روح الله، وبأنه كلمة الله التي ألقاها إلى مريم، ونحو ذلك، مما يمكن أن يترك لهم مجالاً بأن يُلبِسوا الأمر على البسطاء، في ما تعنيه هذه الكلمات من وجود جزءٍ من الألوهية في ذاته، أو ما أشبه هذا من التأويلات والتعليلات.

وهذا هو شأن كل صاحب فكرة أو عقيدة، فإنه يحاول أن يجر الآخرين إليه، من خلال الاستفادة من بعض الكلمات التي تسمح بالتفسير الفضفاض، الذي يقف الإنسان معه عند حدٍّ معيّن واضح، لتضليلهم عن الحق، باسم آيات الحق.

وهذا هو الذي أوجب الاختلاف في المذاهب الإسلامية، في الجبر والتفويض والتجسيم ورؤية الله، وغيرها من المفاهيم التي وقعت مجالاً للنزاع بين المسلمين، فحاول كل فريق أن يستفيد من بعض الآيات القرآنية التي قد تفسر على هذا النحو أو ذاك في ما يلائم اللفظ من تفسير.

وهذا ما عبر عنه الإمام علي(ع) في بعض كلامه: **«لا تخاصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمّالٌ ذو وجوه»**[37].

## نموذج الراسخين في العلم

أمّا «الراسخون في العلم»، هؤلاء الذين أعطاهم الله الرؤية الواضحة للأشياء، فإن شأنهم شأن العلماء الذين لا يصدرون حكماً في موضوع إلا بعد التدبر والتأمل والبحث والتدقيق في جميع وجوهه، الأمر الذي يجعلهم يقارنون بين مفهوم وآخر، وبين نصٍّ هنا ونصّ هناك، مما قد يوحي بالتنافي والتنافر، فيحاولون الجمع بينهما، من خلال اكتشاف الحقائق الأساسية الواضحة، وإرجاع كل الأمور والنصوص الأخرى إليها،

---

(36) راجع: من وحي القرآن، مصدر سابق، سورة آل عمران، الآيات: 1 ـ 6.

(37) ابن أبي طالب، نهج البلاغة، ضبط نصه د.صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، ط2، 1982م، الكتاب 77، ص350.

في عملية تفسير للفظ على الأسس الفنية للكلام، بحيث لا تبتعد عن القواعد العربية، ولا تنحرف عن المفهوم السائد في فهم المعنى من اللفظ، وبذلك لا يكون التأويل حملاً للفظ على خلاف ظاهره، بالطريقة التي تحوّل الكلام إلى ما يشبه الأدب الرمزي الذي لا يكون اللفظ فيه قالباً للمعنى، بل يكون التأويل إرجاعاً للفظ إلى معناه، في ما يزعمه هؤلاء من تأويلات الباطل، عندما يرجعونه إلى معانيه الباطلة، أو في ما توحي به الآيات الأخرى الواضحة الدلالة في ما تقرره من حقائق العقيدة والحياة، وما يكتشفه «الراسخون في العلم» من معناه الذي علّمهم الله إياه. وبهذا يقترب من معنى التفسير الذي يضع اللفظ في موقعه، من حيث دلالته على المعنى الذي لا يختلف مع المعنى الآخر الحقيقي.

## التأويل ليس محصوراً بالله فقط

ونستطيع من خلال ذلك أن نعرف عطف كلمة «الراسخون في العلم»، على كلمة «الله»، خلافاً لمن قال بأن الواو استئنافية، واعتبار كلمة «الراسخون» بدايةً لجملة جديدة مفصولةٍ عن الجملة الأولى، مع التزامه بأنّ حصر علم التأويل بالله، لا يعني عدم مشاركة الراسخين له في ذلك، من خلال تعليمهم إيّاه من عنده، تماماً كما هو علم الغيب الذي اختُص به الله سبحانه، ولكنه أعطاه لمن ارتضى من رسول في ما خصّه به من علم[38].

إننا نعتقد أن ورود كلمة «الراسخين في العلم»، إضافةً إلى جو الآية، يوحي بما قلناه، وذلك لأنّ هذه الصفة لا دور لها، إذا لم يكن للراسخين في العلم من دور إلا الإعلان بأنّ المحكم والمتشابه من عند الله تعالى، بل هو منطلق من خلال صفة الإيمان التي تعني التسليم بكل ما جاء به الله. أمّا إذا كانت معطوفةً على كلمة الله، بحيث تدلّ على أنهم يعلمون تأويل القرآن، في ما تشابه من آياته، فإنها توحي بأن رسوخهم في العلم جعلهم يتدبرون القرآن، فيفهمون التناسب بين آياته في ما تمثله من حقائق العقيدة

(38) راجع: تفسير الميزان، 3، ص24.

والحياة، وبذلك لا يجدون في آية واحدة منها ما يبتعد عن المعنى الذي توحيه الأخرى، وبهذا يكون للإيمان بأنها ـ جميعاً ـ من عند الله، معنى مناسب للتدقيق في معرفة طبيعة المعنى هنا وهناك.

إن هذا الإيمان، إذا لم يكن ممثلاً لقناعة صاحبه، فلا يفرض ضرورةً للجمع بين النصوص، فيمكن في حال اختلاف المصدر، أن يكون المعنى هنا يختلف عن المعنى هناك. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، فإن القرآن قد جاء هدى للناس، يفتح قلوبهم على المعرفة الحقّة التي يريدها الله للحياة، فلا بدّ من أن يكون ـ بطبيعته ـ هادياً للوصول إلى الحقيقة، بحيث يكون أساساً للحجة والبرهان على الحقّ، من دون حاجة إلى وسائل غير عاديّة. وهذا مما لا يتناسب مع اختصاص العلم بالله، ليكون حاله حال العلم بالغيب الذي لا يستطيع الإنسان أن يصل إليه إلا من قِبل الله، فلا يملك أية وسيلةٍ ذاتية إليه. وهذا لا يتناسب مع طبيعة القرآن ودوره في هداية الناس إلى التصور الصحيح في ما يريد الله لهم أن يؤمنوا به أو يرفضوه. وربما كان في الدعاء الذي يعيش في أعماق هؤلاء الراسخين في العلم، دلالة على ذلك، فإنه يوحي بالحالة النفسية التي يعيشها العالِم الذي يعمل على اكتشاف حقيقةٍ مقدّسة تتصل بوحي الله، فهو يشعر بحركة الفكر من خلال المسؤولية، في جوٍّ مليء بالرهبة والخوف من الوقوع في الخطأ من حيث لا يريد، انطلاقاً من حالة ذاتية لا شعورية تقوده إلى الخطأ من موقع الصواب، فهو ـ في هذه الحالة ـ يبتهل إلى الله أن يعصمه من حالات الزيغ والانحراف، بأن يلهمه الفهم الواعي المسؤول، ويهب له الرحمة التي تفتح قلبه على الحق والخير، وتجنّبه الوقوع في قبضة الشر والباطل. ثم يتصاعد الشعور في نفسه أمام المشهد الرهيب الذي يجمع الله فيه الناس ليومٍ لا ريب فيه، فإن الله قد وعد عباده بذلك، وهو لا يخلف الميعاد.

## خلاصة واستنتاج

ومن خلال هذا العرض، نستطيع أن نقرر أنّ الإحكام في الآية كما هو في كل شيء، أن يكون هناك إتقان لا يسمح بأيّة ثغرة تسيء إلى

تكامل الشيء وتوازنه. ومن الطبيعي أن إحكام كل شيء بحسبه. أمّا المصاديق، فهي خاضعة للإحصاءات الدقيقة التي يكتشفها الفهم الواعي السليم. وأما التشابه، فإنه يمثل وجود حالةٍ في اللفظ أو في المعنى توحي بحالتين متماثلتين، بحيث لا يكون هناك خصائص واضحة توضح طبيعة الصورة، ما يثير في الجو إمكانية الالتباس والتردد بين الأمرين، بالنحو الذي يسمح بالاستغلال لمن يريد ذلك لمرضٍ في قلبه أو هوى في نفسه. وأمّا التأويل، فإنه يعني إرجاع الشيء إلى مصدره وحقيقته، لكن لا على نحو التفسير الباطني الرمزي، بل على نحو التفسير الذي يتناسب فيه اللفظ والمعنى، بالمقارنة مع نص آخر واضح الدلالة على المطلوب.

وربما أطلق التأويل والباطن على استيحاء المعنى الذي نزلت الآية فيه إلى أجواء شاملة يمتدّ بها إلى كل ما يماثله في حركة المستقبل في حقائق الحياة. وبهذا كثرت الأحاديث عن هذا الموضوع انطلاقاً من القول بأن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر والليل والنهار.

### المنحرفون يفسرون القرآن بأهوائهم

وهذا ما يحمي الإنسان من الانحراف في وعي الأسلوب القرآني في الفهم والتفسير، فيبتعد به عن الطريقة التي يتأوّل بها اللفظ الدال على معنى في غير الاتجاه الذي انطلق فيه، من غير دليل قرآني يوحي به أو يدلُّ عليه، لأنه يريد أن يجعل القرآن حجةً على ما يفكر فيه أو ينتمي إليه، فيستغلّ قابلية اللفظ له، فيحمله عليه، في الوقت الذي لا يستطيع القارئ الواعي أن يفهم منه ذلك بطريقة طبيعية. ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ**﴾ ميلٌ عن خط التوازن في الفكر والاستقامة في الخط، من هؤلاء الذين يعيشون الارتباك الفكري والقلق الروحي والضياع العملي، فلا يلجؤون إلى ركن وثيق من الحجة القاطعة الواضحة، ولا ينطلقون من فكرٍ عميق واسع، ومن خط مستقيم واضح، فهم لا يتحركون من موقع إيمانهم بالحقيقة الواقعية التي تناديهم في إيحاءاتها الفكرية الإنسانية للبحث عنها والسعي إليها، بل يتحركون من خلال تلبية حاجاتهم، وتحريك أطماعهم، وتوجيه طموحاتهم نحو الأهداف الخبيثة، فيبحثون

عن أيّ مبررٍ للحصول على ما يريدون، بعيداً عن الشروط الأخلاقية لذلك، لأن المهمّ لديهم أن يقدّموا بين أيديهم أيّة حجةٍ في الصورة الظاهرة، حتى لو كانت غير مقنعة، لأن قناعة الآخرين ليست الهدف لهم، بل الهدف الأساس هو تضليلهم وتوجيههم نحو الانحراف عن الخطّ المستقيم، من أجل إرباك الواقع الإنساني وإبعاده عن الانسجام مع رسالات الأنبياء وحركات المخلصين. ولهذا، فإنهم يحاولون أن يلعبوا على الألفاظ، ويتحرّكوا بأساليب الدسّ والتشويه والتهويل ضد الرسل والرسالات، فيلجؤون ـ في تبرير مواقفهم وأوضاعهم ـ إلى المتشابهات التي يمكن أن تثير الجدل بين الناس، لقابليّتها للتفسير والتأويل.

﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾، للإيحاء بأنهم يرتكزون على القرآن في ما يطلقونه من أفكار، وما يخطّطون له من برامج، وما يثيرونه من قضايا في الساحة الإنسانية العامة، لإخفاء نياتهم الخبيثة ضد الإسلام والمسلمين، ﴿ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ التي يحركونها في الجانب الفكري، لفتنة المؤمنين عن دينهم الحق، لينحرفوا عن خطه المستقيم، ما قد يؤدي إلى الفتنة الاجتماعية لدى اختلافهم في فهمهم للإسلام، فيتفرقون شيعاً وأحزاباً ومذاهب وطوائف، في خطّ العصبية التي تثير الانفعال، وتغذي الأحقاد، وتقود إلى القتال، ﴿وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ وإرجاعه إلى المصادر التي يرتكزون عليها في أفكارهم ومعارفهم، في استغلالٍ للغموض البدوي في الآيات المتشابهة، كما فعل اليهود في محاولاتهم الدخول على النص القرآني، بإثارة التفاصيل في ما أجمله القرآن، وتوجيه التفسير، في ما يحتاج منه إلى التفسير، نحو العقائد التي يعتقدونها. وقد تركت هذه المداخلات اليهودية الكثير من الإرباكات في التصور الإسلامي للقرآن، ممن لم يملكوا المعرفة الواسعة لاكتشاف مواقع الخلل الفكري فيها.

وقد جاء في الحديث عن الإمام الباقر(ع) ما مضمونه: أن نفراً من اليهود، ومعهم حيي بن أخطب وأخوه، جاؤوا إلى رسول الله(ص)، واحتجوا بالحروف المقطعة ﴿الم﴾، وقالوا: بموجب حساب الحروف الأبجدية، فإن الألف في الحساب الأبجدي تساوي الواحد، واللام تساوي (30) والميم تساوي (40)، وبهذه، فإن فترة بقاء أمتك لا تزيد

على إحدى وسبعين سنة، فقال لهم رسول الله(ص) ـ على أساس الحديث ـ ما معناه: لماذا حسبتم ﴿الم﴾ وحدها؟ ألم تروا أن في القرآن ﴿المص﴾ و﴿الر﴾ ونظائرها من الحروف المقطّعة، فإذا كانت هذه الحروف المقطعة تدل على مدة بقاء أمتي، فلماذا لا تحسبونها كلها؟ وعندئذٍ نزلت هذه الآية[39].

فإذا صحت هذه الرواية، فإننا نستفيد منها، أنَّ هؤلاء يحاولون النفاذ من بعض المواقع القابلة للتأويل، إلى إيجاد بعض الأجواء النفسية اليائسة، ليعيش النبي والمسلمون معه الإحباط في نظرتهم إلى مستقبل الدين وامتداده في الزمن، كما أنهم يحاولون في مواقع أخرى أن يفرضوا مفاهيمهم وأقاصيصهم وشرائعهم على الذهنية الإسلامية، من خلال محاولتهم إرجاع بعض الآيات القرآنية إلى المصادر التي يؤمنون بها، ويرتكزون في عقائدهم الدينية عليها.

وهذا ما نلاحظه في المحاولات الَّتي حاول فيها نصارى نجران ـ حسب الرواية السابقة ـ الاستفادة من «كلمة الله وروحه» الواردة في القرآن في الحديث عن السيد المسيح(ع)، للاحتجاج على بعض عقائدهم في «التثليث» و«ألوهية المسيح»، من دون ملاحظةٍ للآيات الأخرى المصرّحة بنفي الألوهية والتثليث معاً، واعتبار الاعتقاد بهما كفراً مرفوضاً في الإيمان الإسلامي، وهذا ما يحاوله البعض من علماء النصارى، من اعتبار الإسلام بدعةً نصرانية، وتأويل النصوص القرآنية لمصلحة العقيدة النصرانية، للإيحاء بأن محمداً(ص) كان نصرانياً مبتدعاً، يستوحي الإنجيل في قرآنه بطريقة معينةٍ، لا تبتعد عن العقيدة النصرانية الأمّ، وذلك بالتلاعب على الألفاظ بتفسيرها بطريقة معينة، أو تحويرها لشكل معين.

وهذا ما نلاحظه في المداخلات التي يقوم بها العلمانيون المسلمون الذين يحاولون إخضاع القرآن للكثير من أفكارهم العلمانية، وللخطوط

---

(39) راجع: الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل. مؤسسة البعثة، بيروت، ط1، 1413هـ ـ 1992م، 2، ص387.

الفكرية الغربية الحديثة، بما يبرر الكثير من التشريعات والمفاهيم والخطوط الفكرية والعملية.

## تساؤلات حول الموقف من التأويل

وتبقى أمامنا مسألة حيوية مهمّة في هذا النص القرآني في كلمة «التأويل»، فقد وردت في هذه الفقرة بطريقةٍ سلبيةٍ، من خلال ما يحاوله الذين في قلوبهم زيغ من تأويل المتشابه لمصلحة أفكارهم المضادَّة للإسلام، كما وردت بطريقة إيجابية في الفقرة التالية: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تأويلهُ إلاَّ اللَّهُ وَالراسِخُونَ فِي العِلْمِ**﴾، ما يوحي بأن لهذه الآيات تأويلاً يكشف حقائقها الغامضة. كما وردت هذه الكلمة في قصَّة موسى(ع) مع صاحبه الذي يقال إنه «الخضر»، في حديثه معه حول ما استغربه موسى(ع) واحتج عليه من أفعال صاحبه في السفينة التي خرقها، والغلام الذي قتله، والجدار الذي أقامه من دون أن يأخذ عليه عوضاً، فقد قال له ـ تفسيراً لذلك ـ ﴿**قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتأويل مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرَاً**﴾[40]. وقال له بعد فراغه من حديثه معه: ﴿**ذَلِكَ تأويل مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرَاً**﴾[41]. وقد وردت في قصة يوسف(ع) مع أبيه يعقوب ﴿**يَأَبَتِ هَذَا تأويل رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا**﴾[42]، وهي إشارة إلى رؤياه في بداية القصة، وذلك قوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ يُوسُفُ لأبيهِ يأَبتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ**﴾[43].

وهكذا نلاحظ حديثه مع صاحبي السجن، عندما طلبا منه تأويل رؤياهما، وحديث الملك ـ عزيز مصر ـ عن تأويل رؤياه، وتذكر الذي نجا من السجن ليوسف، ومجيئه ليطلب منه تأويل رؤيا الملك التي فتحت له ـ من خلال تأويله ـ الباب إلى حكم مصر، وقد تكررت الآيات في الحديث عن هذا العلم ـ تأويل الأحلام ـ الذي أطلق عليه تأويل

---

(40) سورة الكهف، الآية (78).

(41) سورة الكهف، الآية (82).

(42) سورة يوسف، الآية (100).

(43) سورة يوسف، الآية (4).

الأحاديث، مما وهبه الله ليوسف في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾[44]، وقوله تعالى: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾[45]، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾[46].

وقد وردت الكلمة في الحديث عن يوم القيامة في قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾[47]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾[48].

## المراد من كلمة «التأويل»

ما هو المراد من هذه الكلمة؟ هل هناك معنى خفيّ باطنيّ يختفي في داخلها، ليكون الاتجاه في تفسيرها بالحديث عن المعنى الذي قد يعبّر عنه في بعض الأحاديث المأثورة بـ «بطن القرآن» و«بطونه»، من خلال ما قد يُتحدَّث عنه من وجود أكثر من معنى للكلمة يمثل أكثر من بطن، ما قد يتيح الفرصة لكثير من الاحتمالات والمعاني أن تأخذ موقعها في الكلمة القرآنية من خلال ذلك، إمّا من خلال أنها لوازم معنى اللفظ بشكل تراتبي، بحيث يكون للّفظ معنى مطابقي وله لازم، وللازمه لازم، وهكذا، وإما من خلال أنها معان مترتبة بعضها على بعض ترتّب الباطن على ظاهره؟ فإرادة المعنى المعهود المألوف إرادة لمعنى اللفظ، وإرادة لباطنه بعين إرادته لنفسه، كما أنك إذا قلت اسقني، فلا تطلب بذلك إلا السقي، وهو بعينه طلب الإدراك، وطلبٌ لرفع الحاجة الوجودية، وطلب للكمال الوجودي، وليست هناك أربعة مطالب وأوامر، بل الطلب الواحد المتعلّق بالسقي متعلّق بعينه بهذه الأمور التي بعضها في باطن بعض.

(44) سورة يوسف الآية (6).
(45) سورة يوسف الآية (21).
(46) سورة يوسف الآية (101).
(47) سورة يونس الآية (39).
(48) سورة الأعراف الآية (53).

الظاهر أن كل هذه النصوص القرآنية ترجع بالكلمة إلى معناها اللغوي الأصيل، وهو «الرجوع»، لأنها مأخوذة من «الأول»، أي الرجوع إلى الأصل، وذلك بإرجاع الكلمات والأحداث والأشياء إلى أصولها التي انطلقت منها في الواقع، مما يتمثَّل في الحاضر أو في المستقبل.

فقد يتكلم الإنسان بكلمةٍ تنطوي ـ في مضمونها ـ على أسرار وخفايا معيَّنة في خلفيَّاتها وأهدافها، فيكون الحديث عن ذلك كله تأويلاً، من خلال إعادة المعنى إلى نصابه في الوجدان أو في حركة الواقع. ولذلك، فإنه يصح السؤال لمن قد يستنكر الكلمة: ما هو تأويل كلامك، في التعبير عما يمكن أن يختزنه من خلفيات وأسرار خفيةٍ في النفس أو في الواقع.

وقد يقوم الإنسان بعمل معين، كما في تجربة صاحب موسى معه، فيحتاج إلى تبريره وتفسيره من خلال السرّ الذي يكمن في خلفياته، أو يرى رؤيا لا يعرف مغزاها أو نتائجها، فيكون التعبير التفسيري حديثاً عما ينتظر صاحبها من أحداث مستقبلية تتصل بحياته أو حياة الآخرين، أو يكون الواقع المستقبلي في تجسيده للصورة الرؤيوية تأويلاً لذلك.

وهكذا يتحدث القرآن عن أحداث يوم القيامة التي بلّغها الرسل للناس فأنكروها، ليرى الناس تأويلها من خلال الواقع الذي يطابقها ويوحي بها، وهو الأصل الواقعي الذي انطلق الإخبار منه في مستقبل أمرهم، عندما يقفون في ساحة القيامة ليعرفوا صدق الرسل في ما أخبروا به أو بلّغوه من الحديث عن الله واليوم الآخر وعن كلّ تفاصيل العقيدة. وهكذا نجد تأويل كلّ شيء بحسبه، مما يمتلك الآخذون به والمتحدّثون عنه معرفته، تبعاً لما يعلمونه من أصول الأشياء ومصادرها، فقد يختزن المستقبل بعضها مما لا يملك معرفته إلا الله، أو ممن عرَّفهم الله سرّها إلهاماً أو وحياً، أو من خلال ما عرّفهم من علامات الأحداث وأسبابها وخلفياتها، أو مما أمكنهم الاطّلاع عليه بوسائلهم الخاصَّة، ومنه الثقافة العملية الممتدَّة في عمق الأمور وخلفيات القضايا وأسرار النفس الإنسانية.

وفي ضوء ذلك، يكون المقصود من تأويل هؤلاء الذين في قلوبهم

مرض، هو إرجاع الأمور إلى غير حقيقتها، وتحويلها عن مصادرها الحقيقية في النفس وفي الواقع، وتحريف النص عن مساره الطبيعي في الإنسان والحياة.

وبما ذكرناه من تفسير التأويل، يتضح صحة ما أشرنا إليه سابقاً، من أن (الواو) في قوله تعالى: ﴿**وَالراسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾ هي للعطف ـ كما هو الأصل فيها ـ لا للاستئناف، كما ذهب إليه جماعة من الصحابة، كأبي بن كعب وعائشة وابن عمر، حيث كان رأيهم الوقوف على لفظ الجلالة، وأما ﴿**الراسخون في العلم**﴾ فكلام مستأنف. ﴿**يقولون آمنّا به**﴾، لأنه تعالى وصفهم بالتسليم المطلق لله تعالى، والعارف بالشيء لا يعبر عنه بالتسليم المطلق أو المحض.

وقد جاء في رواية ابن مردويه عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن رسول الله(ص) قال: «**إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً، ولكن نزل يصدق بعضه بعضاً، فما عرفتم به فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به**»[49]، ما قد يوحي بأن المتشابه مما لا يفهمه الناس، فقد استأثر الله بعلمه.

## وقفة مع صاحب الميزان

وقد وافقهم في هذا الرأي صاحب تفسير الميزان، الذي يرى أن المعنى ـ في الآية ـ: «أن الناس في الأخذ بالكتاب قسمان: فمنهم من يتبع ما تشابه منه، ومنهم من يقول إذا تشابه عليه شيء منه: آمنّا به كلٌ من عند ربنا، وإنما اختلفا لاختلافهم، من جهة زيغ القلب ورسوخ العلم»[50].

ولكننا نلاحظ على كلامه، إضافةً إلى ما قدمناه في صدر تفسير الآية، أن الإشكال على حديثه عن سياق الآية، جاء على تقسيم الناس من الكتاب إلى جماعةٍ تتبع المتشابه لاستغلاله في غير الحق، من خلال زيغ قلوبهم وانحرافهم عن خط الاستقامة، وجماعةٍ ثابتةٍ على اتّباع

---

(49) تفسير الميزان، مصدر سابق، 3، ص96.

(50) م.ن، 3، ص32.

المحكم والإتيان بالمتشابه لرسوخ في علمهم. ويستفاد من الآية كما ذكرنا ذلك أن القصد الأول في ذكر الراسخين في العلم، هو بيان حالهم وطريقتهم في الأخذ بالقرآن، ومدحهم فيه قبال ما ذكر من حال الزائغين وطريقتهم وذمهم، والزائد على هذا القدر خارجٌ عن القصد الأول، ولا دليل على تشريكهم في العلم بالتأويل مع ذلك.

ولكنه لا يمانع من أن الراسخين في العلم قد يعلمون معنى المتشابه على طريقة الاستثناء من القاعدة، فإن «العلم بالتأويل مقصور في الآية عليه تعالى، ولا ينافي ذلك ورود الاستثناء عليه، كما أن الآيات دالة على انحصار علم الغيب عليه تعالى مع ورود الاستثناء عليه، كما في قوله تعالى: **﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ﴾**[51]، ولا ينافيه أيضاً كون المستثنى «الراسخون في العلم» بعينهم، إذ لا منافاة بين أن تدلّ هذه الآية على شأن من شؤون الراسخين في العلم، وهو الوقوف عند الشبهة والتسليم في مقابل الزائغين قلباً، وبين أن تدلَّ آيات أخر على أنهم، أو بعضاً منهم، عالمون بحقيقة القرآن وتأويل آياته»[52].

وخلاصة الإشكال، أنَّ السياق ـ في هذه الآية ـ يتحرك في دائرة الحديث عن الكتاب وانقسام الناس حوله ـ كما ذكر ـ ولكن الظاهر أنها ـ في مقام بيان الموقف منه ـ تؤكّد أن هناك من لا يؤمن بالكتاب، ويحاول إضلال الناس البسطاء باستغلال المتشابه، من أجل فتنتهم عن دينهم، وتأويله لمصلحة عقائدهم الباطلة من دون أن يملكوا علم ذلك، لأنهم لم ينفتحوا عليه انفتاح المؤمن على كتابه المقدَّس، ليتدبروا آياته، ويرجعوا بها إلى معانيها في الواقع من خلال مصادر العلم لديهم، ومنها وحي الله وإلهامه في تفسير آياته، فهم لا يجدون أية ضرورةٍ أو أيّ حافزٍ لذلك، وأما **﴿الراسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾**، فإنهم انطلقوا في إيمانهم من خلال معرفتهم بالله وبكتابه، ولذلك فإنهم يواجهون المتشابه من موقع إيمانهم بأنَّ الكتاب من عند الله، في محكمه ومتشابهه، فلا تختلف آياته، ولا

(51) سورة الجن، الآيات (2726).

(52) تفسير الميزان، مصدر سابق، 3، ص33.

تتنافر معانيه، ما يجعل بعضه يفسّر البعض الآخر. ولذلك فإنهم يستخدمون علمهم من أجل أن يؤكّدوا إيمانهم وإيمان الناس به، فيعلنونه في موقع حاسم لا مجال للشك فيه، ليقولوا آمنّا به كلٌّ من عند ربنا الذي جعل المحكمَ، الذي «هو أم الكتاب» ومصدره ومرجعه، دليلاً على المتشابه، وجعلهما معاً نوراً وهدى للناس، فليست مسألة تسليم إيمانيّ مجرّدٍ، بل هو تسليمٌ عقليّ واعٍ في الإيمان، ولذلك ضمّ المحكم إلى المتشابه، مع أن الإيمان به كان منطلقاً من حالة وعي، لا من حالة تسليم أعمى، ما يؤكّد هذا الوجه الذي نرتئيه ويذهب إليه جمهرة من الصحابة، كابن عباس وبعض القدماء والشافعية ومعظم المفسرين من الشيعة.

إنّ اعتبار التأويل في الآية مختصّاً بالله، لا يتناسب مع تفسير العلاّمة الطباطبائي للمتشابه بأنّه «كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها، بل يتردد بين معنى ومعنى، حتى يرجع إلى محكمات الكتاب، فتعين هي معناها وتبيّنها بياناً، فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمةً بواسطة الآية المحكمة، والآية المحكمة محكمةً بنفسها»(53). فإذا كان المتشابه ـ في القرآن كله ـ محكماً واضحاً ببركة المحكم، فكيف يكون مما اختص الله بعلمه، كعلم الغيب، فإنَّ الغيب مما استأثر الله بعلمه، فلا طريق إليه إلا من خلاله. أما المتشابه، فيمكن للراسخين في العلم أن يعرفوه من خلال ردّه إلى المحكم الذي يملكون علمه.

وقد ذكر الطبرسي، صاحب مجمع البيان، تأييداً للقول بالعطف: أن الصحابة والتابعين أجمعوا على تفسير آي القرآن، ولم نرهم توقفوا على شيء منه، ولم يفسروه بأنَّ هذا متشابه لا يعلمه إلاّ الله(54).

وقد ذكر صاحب الميزان، أن كون الآية ذات تأويل ترجع إليه، غير كونها متشابهة ترجع إلى آية محكمة(55).

---

(53) تفسير الميزان، مصدر سابق، 3، ص24.

(54) الطبرسي، أبو علي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1406هـ/ 1986م، 1، ص528.

(55) تفسير الميزان، مصدر سابق، 3، ص31.

ولكن يلاحظ على ذلك، أنّ ذكر التأويل السلبي لدى الذين في قلوبهم مرض، إلى جانب الحديث عن المتشابه، واستغلالهم المتشابه الذي قد يحتمل معنى آخر، إضافةً إلى ذكر المحكمات اللاتي هنّ أمّ الكتاب، باعتبارها القاعدة التي يرجع إليها كل ما في الكتاب، حتى المتشابه، إن هذا يوحي بأن تأويل الآية يتصل بإرجاعها إلى معناها الحقيقي الذي قد يتمثل بالمقارنة بينها وبين الآيات المحكمة التي تصرف اللفظ عن ظاهره الأولي، ليتخذ لنفسه ظهوراً ثانوياً في معناه المجازي الوارد على سبيل الاستعارة، وهذا ما يظهر من الروايات الواردة في أسباب النزول، من محاولة النصارى تأويل الآيات النازلة في عيسى لمصلحة عقائدهم، أو محاولة المجسّمة حمل الآيات الظاهرة بدواً في التجسيم، على ما يعتقدونه، بعيداً عن المقارنة بالآيات الأخرى. وخلاصة الملاحظة، أن التأويل الحق الذي يعلمه الله والراسخون في العلم، هو في سياق التأويل الذي حاول الذين في قلوبهم مرض الاستفادة منه لمصلحة عقائدهم، من حيث حمل اللّفظ عليه.

أما علاقة ذلك بالواقع، فمن جهة أنَّ الواقع يدلُّ على صدق الآية في معناها، عندما يكون الحديث عن قضايا خفية أو مستقبلية.

وقد ذكر العلامة الطباطبائي، أن التأويل لا يختص بالآيات المتشابهة، بل لجميع القرآن تأويل، فللآية المحكمة تأويل، كما أنّ للمتشابهة تأويلا[56].

واستدل على ذلك بقوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنظُرُونَ إلاَّ تأويلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تأويلهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾**[57]، أي بالحق في ما أخبروا به وأنبئوا أنَّ الله مولاهم الحق، وأنَّ ما يدعون من دونه هو الباطل، وأن النبوّة حق، وأن الدين حق، وأن الله يبعث من في القبور.

---

(56) تفسير الميزان، مصدر سابق، 3، ص31.

(57) سورة الأعراف، الآيتان (52 ـ 53).

وبالجملة، كل ما يظهر حقيقته يوم القيامة من أنباء النبوّة وأخبارها.

وقوله تعالى: **﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾**[58]، والآيات، كما ترى، تضيف التأويل إلى مجموع الكتاب.

ولكن الظاهر أن الآيتين لا دلالة فيهما على (التأويل) في الكتاب، لأن الآية الأولى تدلُّ ـ في ظاهرها ـ على علاقة المضمون بالواقع المستقبلي، باعتبار أنهم أنكروه من حيث هو أمر غيبي لا مجال للإحساس به بشكل مباشر، لغموضه في وجدانهم الذي يرتبط بالحسّ في قناعاته، ولا يحاول أن ينفتح على الجانب العقلي في إثبات الحقائق، وهكذا كان التأويل هنا يعني إيضاح المسألة من خلال الواقع الحسّي الذي يتمثل لهم يوم القيامة، فيفرض نفسه عليهم، فهي خاصَّةٌ بالأمر الغيبي الذي تحدَّث عنه الكتاب، لا بكلّ الكتاب.

أما الآية الثانية، فهي قد توحي بما ينتظرهم من الجزاء الذي توعّدهم الله به على تكذيبهم، أو بالقيامة التي يقفون فيها ليواجهوا حساب مسؤولياتهم، وربما كان قوله تعالى: **﴿فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾** موحياً بذلك.

إن هناك فرقاً بين فكرة غامضة في الوجدان، تنتظر الحس ليفسرها في الوعي الحسيّ، وبين آية تنتظر الوضوح لتحديد المعنى الذي يراد منها بلحاظ مقارنتها بآية أخرى، ولعل الثاني هو الذي يراد من التأويل في الآية بالنسبة إلى المتشابه الذي قد ينطلق المنافقون لاستغلال غموضه البدوي، ولكن الله الذي أنزل الكتاب، هو الّذي يعلمه كما يعلمه الراسخون. وقد روي عن أبي جعفر الباقر(ع) أنه قال: «**فرسول الله أفضل الراسخين في العلم، قد علّمه الله جميع ما أنزل عليه من التّنزيل والتأويل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لا يعلّمه تأويله، وأوصياؤه من بعده يعلمونه**»[59]. والظاهر أن الإمام الباقر(ع)

(58) سورة يونس، الآية (39).

(59) تفسير الميزان، مصدر سابق، 3، ص31.

كان في مقام تطبيق الآية على الرسول والأئمة(ع)، وكان ابن عباس يقول: **«أنا من الراسخين في العلم»**[60]، في إشارة لانطباق الآية عليه[61].

## بين أسلوب القرآن وأسلوب الفلسفة

إننا نلاحظ أن القرآن عندما يتعرض لموضوع الإيمان بالله والرسالات والرسل واليوم الآخر، نرى أن الأسلوب الذي يتم فيه ذلك، لا يغرق في التحليلات والتأويلات العقلية الفلسفية والمجردة، بل هو الأسلوب القرآنيّ الذي يسعى إلى تحقيق ميزة الإيمان، لتتحرك العقيدة في عقل الإنسان وضميره، فينفتح لها قلبه، وتنبض بها مشاعره، ويتعمق فيها عقله، وذلك من خلال النظر إلى حركة الكون والإنسان، باعتبارها محطةً للفكر، ومنطلقاً للروح، فهي التي توحي للإنسان بعظمة الله، وهي التي تعرّفه مظاهر نعمه في وجوده، وتعمّق له تجربته، من خلال ما تثيره أمامه من أسرار.

وهكذا تتحول الفكرة عنده إلى حقيقةٍ حيّة، تنساب في أفكاره ومشاعره وجوانب حياته، فيتلمّسها في كل شيء يعيش معه، بحيث لا يشعر بأن الإيمان مختبىء في فكره ومنفصلٌ عن حياته، بل يشعر بأنه مرتبطٌ بالحياة، كما أن الحياة منطلقةٌ معه، ولعلَّ ذلك هو سرّ حيوية الأسلوب القرآني مقارناً بالأسلوب الفلسفي، وذلك لتزاوج الجانب الفكري والجانب الشعوري والجانب العملي فيه، بينما يقف الأسلوب الفلسفي عند الجانب العقلي المجرّد. وربما كان هدف ذلك، هو أن تدخل العقيدة مشاعر الإنسان بالقوة نفسها التي تدخل بها عقله.

ونلاحظ ذلك في طريقة القرآن في الاستدلال على اليوم الآخر، في مواجهة الذين استبعدوه وأنكروه، حيث نلتقي بالأسلوب العقلي الذي يعتمد على قياس الأشياء على أمثالها في عملية القدرة، وذلك في قوله تعالى: **﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ *قُلْ**

(60) مجمع البيان، مصدر سابق، 1، ص528.

(61) راجع تفسير من وحي القرآن، مصدر سابق، تفسير سورة آل عمران، الآيات (1 ـ 6).

**يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أول مَرَّةٍ وَهو بِكُلِّ خلق عَلِيمٌ *الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنه تُوقِدُونَ﴾**[62]، فقد استدل على إمكان البعث، بعملية الخلق التي يؤمن بها المنكرون للمعاد، ودعاهم إلى المقارنة بين حالة الإيجاد وحالة الإعادة، ليجدوا أنّ حالة الإيجاد هي الأصعب، لأنها تنطلق من غير مثال أو تجربةٍ سابقة، بينما تكون حالة الإعادة خاضعةً للنموذج الموجود في الحياة، ومن البديهيّ أن يكون القادر على الأصعب قادراً على الأسهل. ونلتقي بالأسلوب العاطفي في قوله تعالى: **﴿وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾**[63].

فقد أرادت الآية تقريب صورة إعادة الحياة إلى الأموات، بالصورة المألوفة للإنسان، مع مجيء الربيع في اهتزاز الأرض بالخضرة بعد نزول الماء عليها، وانفتاحها بكل زوجٍ بهيج من النباتات المتنوعة في الصورة والخصائص، ليعيش الفكرة في شعوره العضوي الذي يلتقي بالخط الفكري للبعث، من خلال النبضات الحسية والشعورية في روحه وفي قلبه، فيرتاح إلى الفكرة، كما يرتاح إلى الصّورة التي يتحرك فيها الربيع. وهكذا سنجد في سورة الأنعام ـ كما وجدنا في ما قرأناه من سورٍ سابقةٍ ـ أننا نسير في رحلة البحث عن الإيمان، فنشعر بأن حياتنا كلها تسير معنا، بحيث نجد في كل مفردةٍ من مفردات هذه الحياة، حجةً ودليلاً وبرهاناً على قضية الإيمان.

وربما كان من مهمة الموجّهين الداعين إلى الله، أن يعمّقوا هذا الأسلوب في ذهنية الناس، حتى تكون العقيدة شأناً حياتياً للإنسان، لا مجرد حالةٍ فكرية مجرّدة. وقد تكون هذه من خصوصيات القرآن الذي لا تجد فيه فاصلاً بين خط الإيمان وحركة الكون والحياة.. فكما هي الحياة تمدُّ الفكر والإيمان بكل جديدٍ، فكذلك الإيمان يمتزج بالحياة امتزاج الروح بالجسد[64].

---

(62) سورة يس، الآيات (78 ـ 80).

(63) سورة الحج، الآية (5).

(64) راجع: تفسير من وحي القرآن، مصدر سابق، تفسير سورة الأنعام، المقدمة.

## التفرقة بين العقل والقلب

إن العقيدة كما يمكن أن تعيش في منطقة العقل، يمكن لها أن تعيش أيضاً في منطقة القلب، والفارق بين المنطقتين، أن منطقة العقل تكون العقيدة فيها مجموعةً من الأفكار والنظريات التي تتعلق بوجود الله والاستدلال على ذلك، وقد تكون عندئذٍ أفكاراً مجردةً لا تدفع صاحبها إلى تحويل ذلك إلى عمل والتزام خارجي، بينما نرى أن الأفكار والنظريات ذاتها، إذا كانت تعيش في منطقة القلب، فإنها لا إشكال تتحوَّل إلى عشق وحب للذات الإلهية، بحيث يؤدي هذا العشق والحب إلى الالتزام الخارجي، ليكون الإيمان مقترناً دائماً بالعمل الصالح. وقد نظَّر المرحوم السيد محمد باقر الصدر لذلك في محاضراته القيّمة عن حبّ الدنيا[65]، ففرَّق بين إيمان الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة الّذين كانوا يعتقدون بوجود الله، وبين إيمان الإمام علي(ع). فكان إيمان الفلاسفة منحصراً وموجوداً في عقولهم في الغالب، بينما كان إيمان الأئمة(ع)، إضافةً إلى ذلك، موجوداً في قلوبهم، الأمر الذي دعاه إلى التّعبير بالفوز حين ضربه ابن ملجم تلك الضربة اللعينة على رأسه قائلاً: **«فزت ورب الكعبة»**[66].

---

(65) وقد نشرت هذه المحاضرة من خلال مجموع المحاضرات التي قدمها حول تأسيسه لما سمّاه بالتفسير الموضوعي، وكانت بعنوان: مقدمات في التفسير الموضوعي.

(66) يقول في هذا الصدد: «هذا الرجل الذي كان يحترق لأن الخلافة خرجت من يده، لو أن إنساناً يقرأ هذه العبارة وحدها، لقال ما أكثر شهوة هذا الرجل إلى السلطان وإلى الخلافة! لكن هذا الرجل نفسه، هذا الرجل بذاته، عرضت عليه الخلافة، عرضت عليه رئاسة الدنيا فرفضها! لا لشيء، إلا لأنها شرطت بشرط يخالف كتاب الله وسنة رسوله، من هنا نعرف أنَّ ذلك الاحتراق لم يكن من أجل ذاته، وإنما كان من أجل الله سبحانه وتعالى. إذاً، هذه الشجاعة؛ شجاعة البراز في يوم البراز، وشجاعة الصبر في يوم الصبر، وشجاعة الرفض في يوم الرفض، هذه الشجاعة خلقها في قلب عليّ حبّه لله، لا اعتقاده بوجود الله، هذا الاعتقاد الذي يشاركه فيه فلاسفة الإغريق أيضاً، أرسطو أيضاً يعتقد بوجود الله، أفلاطون أيضاً يعتقد بوجود الله، الفارابي أيضاً يعتقد بوجود الله، ماذا صنع هؤلاء للبشرية، وماذا صنعوا للدين أو للدنيا، ليس الاعتقاد، وإنما حب الله إضافةً إلى الاعتقاد، هذا هو الذي صنع هذه المواقف، ونحن أولى الناس بأن نطلّق الدنيا، إذا كان حب الدنيا خطيئة، فهو منا نحن الطلبة من أشد الخطايا... الخ»... انتهى. راجع: مقدمات في التفسير الموضوعي (ص 212 ـ 213).

بلاغة القرآن هي الطريق لإثبات نبوّة النبي محمَّد(ص): **﴿وَإِن كُنتُمْ﴾** أيها النّاس، **﴿فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا﴾**، بفعل استبعاد تصوّراتكم أن يكون النبيّ بشراً، أو أن تكون له من الأوضاع والمميزات ما ترونه منافياً للموقع المميّز للنبوّة، كالفقر، والمنزلة الاجتماعية العادية، وما إلى ذلك، فإننا ندعوكم، لرفع هذه الشكوك والشبهات، إلى دراسة هذا التنزيل القرآني الذي لم تألفوا مثل فصاحته وبلاغته في أساليبكم ومحاوراتكم؛ والذي يتحدّاكم في أن تحاكوه، **﴿فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾**، من دون تحديدٍ لحجم السورة وطبيعتها ومضمونها، فتكون لكم حرية الاختيار في ردّ التحدّي بما يتناسب مع إمكاناتكم البلاغية، إذا لم تنفتحوا على إمكانات علمية أو فكرية مما تتضمَّنه هذه السورة أو تلك.

وإذا كنتم لا تملكون القدرة الذاتية على ذلك، فاعملوا على أن تستعينوا بالذين ترون فيهم القدرة العالية على القيام بالأمور الصعبة، **﴿وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم﴾** الذين اتخذتموهم آلهةً **﴿مِّن دُونِ اللّهِ﴾**، وزعمتم أنهم يملكون القوّة الكبيرة التي تميّزهم عن النّاس، واعتقدتم أنهم يشهدون لكم، في حضورهم القوي الفاعل الذي يتدخل لإعانتكم، في ما لا تقدرون عليه، **﴿إِن كُنتُمْ صَادِقِينَفي﴾** دعواكم والتزامكم بالشرك.

**﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ﴾**، أي لم تستطيعوا القيام بذلك، **﴿وَلَن تَفْعَلُواْ**، لأنَّ القضية أكبر من طاقة البشر، وبالتالي، لا يملك إنسان أن يجيب على هذا التحدّي، ما يدلُّ على أنه ليس كلاماً صادراً عن محمَّد(ص)، بل هو صادر عن اللّه سبحانه، ليكون ذلك دليلاً على صدقه في رسالته، وانطلاقه من الوحي الإلهي في كلّ ما جاء به، الأمر الذي يفرض عليكم الإيمان به وبرسالته، واتّباعه في شريعته في كلّ أوضاعكم وأعمالكم، لأنَّ ذلك هو الذي ينقذكم من غضبه وسخطه وعذابه، **﴿فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاس وَالْحِجَارَةُ﴾**، وهو ما يميّزها من غيرها من النيران التي توقد أولاً بالوقود المألوف من الخشب ونحوه، ثُمَّ يلقى فيها ما يُراد إحراقه بها، أمّا هذه النّار، فتوقد بما تحرقه من النّاس والحجارة التي تتحوّل إلى جمر متّقد،

فهي موقدة لهم وبهم، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ بالله، وبرسوله، وبرسالاته، وباليوم الآخر، بعد قيام الحجّة عليهم بذلك، ما جعل كفرهم منطلقاً من موقع التمرّد لا من موقع القناعة الفكرية، فاستحقّوا عذاب المتمرّدين.

هذه هي إحدى الآيات التي واجه القرآن بها حالة الشك والجحود التي قابل بها المشركون النبيّ محمَّداً(ص) في ما أوحي إليه، باعتباره جهداً بشرياً لا يدعم دعوى الرسالة التي لا بُدَّ لها من الارتباط بالوحي الإلهي والانطلاق منه، وذلك على الرغم من الآيات والبيّنات التي قدّمها إليهم كدليلٍ على ذلك، فلم يفكروا، ولم يتحرّكوا في اتجاه إدارة الحوار معه بالأسلوب العقلي للتفكير، ليصلِ الحوار إلى النتيجة الطبيعية التي تثبت أنه رسول الله، فلم يبق أمامه إلاّ التحدّي الصارخ، الذي لا ينطلق من المواجهة الهادئة التي تخاطب الفكر، بل يتحرّك بهزة عنيفة تتحدّى الفكر والشعور والكرامة، في محاولةٍ لتعرية حالة الشك، وتجريدها من مبرراتها أمام أنفسهم وأمام الآخرين، عندما ينكشف لهم أنهم لا يملكون أية إمكانية لمواجهة التحدّي بمثله، بما يملكونه من أدوات المواجهة في مثل هذه الحالات التي يستثيرون فيها كلّ القوى الذاتية في أعلى درجاتها الثقافية والفنية.

## القرآن يقطع، في تحدّيه، أعذار الكفّار

لقد مثّلت هذه الآية قمّة التحدّي، في طبيعة الموضوع الذي طرحته عليهم، وفي الأسلوب المثير الذي حشدت فيه أقوى أنواع الإثارة النفسية التي تثير حسّ الكرامة فيهم، كأعمق ما يكون، بما لا يترك مجالاً للاستمرار في أجواء اللامبالاة، ولا سيّما في تلك البيئة العربية التي تنفعل بأسباب الإثارة الذاتية على مستوى الفرد والقبيلة، ما يجعل للأشعار والخطب المنقولة عنهم، طابع الحماسة المشحونة بالفخر والتحدّي والاعتزاز وإباء الضيم، فقد أرادت منهم الآية أن يأتوا بسورة من مثل القرآن، أياً كانت طبيعة تلك السورة؛ في الموضوع، وفي الكمية، فتركت لهم الحرية في اختيار أقصر سورة في كلماتها، وفي بساطة موضوعاتها، وسهولة معانيها.

وقد كان التحدّي في بداياته يطرح فكرة الإتيان بمثل القرآن، من دون أن يحدّد حجماً معيناً للمقدار، وذلك هو قوله تعالى: **﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ولو كان بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾**[67]، ثُمَّ بدأ التحديد في عملية تدريجية، فألقى عليهم فكرة الإتيان بعشر سور مثله مفتريات، مهما كان حجم السورة وبساطتها وسهولة أفكارها، وذلك هو قوله تعالى: **﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَائتوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُواْ مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللهِ وَأَن لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾**[68].

وهكذا نجد أنَّ اللّه لم يترك لهم أيَّ مجالٍ لعذرٍ في ما إذا أرادوا أن يتلمّسوا الأعذار المألوفة في مثل هذه الحالات، من مشاغل الحياة ومتاعبها، لأنَّ التحدّي في صيغته الأخيرة، دعا إلى الإتيان بسورة واحدة، من دون تحديدٍ لأيّ منها، تاركاً لهم حرية اختيار السورة التي يريدون. ومن المعلوم أنَّ في القرآن سوراً كبيرةً من حيث عدد الآيات، وسوراً قصيرة لا تتجاوز الثلاث آيات، ما من شأنه أن يقطع الطريق أمام مثل هذه الأعذار.

وهنا نلاحظ أنَّ الآية قد طرحت أمامهم فكرة الإتيان بمماثلٍ لسورة من سور القرآن، لا الإتيان بسورةٍ بعينها، لئلا يعتذروا، كما يحلو للبعض أن يقول، بأنَّ ذلك لا يرتبط بالإعجاز، لأنَّ لكلّ إنسان أسلوباً متميزاً عن أسلوب الآخرين، من حيث الخصائص الذاتية التي تحكم الأسلوب وتوجهه، فقد لا يستطيع الإنسان ـ في أغلب الحالات ـ أن يأتي بالأسلوب نفسه لكاتبٍ مثله، لا لعجزٍ في المستوى الفني، بل لاختلاف العوامل الذاتية التي تؤثّر فيه، ولا تنفصل عنه. وبذلك، كانت المماثلة المطلوبة هي التي طرحها القرآن الكريم، لأنها من الأمور الممكنة للّذين يملكون القدرة الفنية التي تتيح لهم مراعاة الخصائص

(67) سورة الإسراء، الآية (88).

(68) سورة هود، الآيتان (13. 14).

البلاغية الكامنة في عناصر الأثر الفني، بكلّ دقائقها وأسرارها الخاصّة والعامّة، لينكشف لهم، من خلال عجزهم عن الإتيان بالمماثل الذي يجمع عناصر السورة لا نفسها، أنَّ القضية ليست قضية جهد بشري رفيع المستوى، بل هي قضية الوحي الإلهي الذي لا يبلغ البشر مداه، ولا يرتفعون إلى مستواه.

## القرآن يتحدّى الكفّار وآلهتهم

أمّا عناصر الإثارة التي اشتملت عليها آية التحدّي مع ما بعدها، فهي التوجه إليهم بدعوة شهدائهم الذين يدعونهم من دون اللّه، ليشهدوا لهم، أو ليعاونوهم ـ وهو الأقرب ـ باعتبار القوّة الهائلة التي يزعمونها لهم، ما يجعل القضية لا تقف في مستوى قوتهم الذاتية فحسب، بل تتعداهم إلى شهدائهم الذين يمكن أن يكون المقصود بهم الشركاء الذين يعبدونهم من دون اللّه، ويرون فيهم القوّة التي تقترب من اللّه. وبذلك، كان التحدّي يواجه كلّ القوى الذاتية وغير الذاتية، مما يملكونه لدى شركائهم الذين يدعون من دون اللّه. وهذا من أبلغ حالات التحدّي التي تعمل على كشف تفاهة ما لدى الشركاء، إلى جانب تعرية حالة الشك المزعومة لديهم بتجريدها من كلّ مبرّراتها. ثُمَّ نواجه ـ في الآية ـ التأكيد الحاسم بأنهم لن يستطيعوا مواجهة التحدّي بمثله في المستقبل، كما في الحاضر، لأنَّ القضية لا ترتكز على حالة آنية، أو مستوى محدود قابل للتطور في المستقبل، بل ترتكز على الطبيعة البشرية، التي لا تستطيع من خلال إمكاناتها الذاتية مواجهة ذلك.

ثُمَّ يُمعن في الإثارة التي تقودهم إلى التجربة، لئلاّ يقول قائل: إنَّ القوم لم يجدوا ما يدعوهم إلى الإلحاح في المواجهة، فلا نستطيع أن نعتبر عدم التجربة دليلاً على العجز، فيواجههم بضرورة الإيمان المتمثّل بمراقبة اللّه من ناحية عملية في ما يعتقدونه وفي ما يعملونه، ليجنبوا أنفسهم النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النّاس وَالْحِجَارَةُ، المعدّة للكافرين، فإنَّ في هذا الوصف إيحاءً بعظمة النّار وشدّة لهبها وحرارتها، التي تحوّل الحجارة إلى جمر يتوقّد ويشتعل، وتحقيراً للكافرين بمقارنتهم بالحجارة في النّار، ما

يؤجج في نفوسهم حسّ الكرامة، فيدعوهم إلى ردّ التحدّي، ومحاولة المجابهة التي يرجعون منها خاسرين.

## الإعجاز البياني، سرّ التحدّي القرآني

وقد يتساءل الكثيرون عن سرّ التحدّي القرآني المتمثّل في الإعجاز؟ ونجيب: إنه الإعجاز البياني الذي تصل فيه الناحية التعبيرية في الكلمة إلى أعلى مستوى من الفنّ والروعة والأداء، بحيث تلحظ كلّ الجوانب المحيطة بالكلمة، وبالموقف، وبالإنسان، في الامتداد الرحب للحياة، من دون أن يتغلب جانب على آخر، بل هو التناسب والتوازن في الحركة والحرف والأسلوب، والروح المتدفّق بالحياة، المنساب بالسحر والروعة والقوّة والجلال.

وذلك هو سرّ القرآن الخالد في كلماته وآياته، التي تضجُّ بالحركة، فتحسُّ، وأنت تقرأه، بالتجدّد يملأ روحك وقلبك وضميرك، ويحرّك حياتك، لتسمو، وترقّ، وتصفو، وتتعمّق، وتنساب، في عمق الفكرة، وإشراق الإيحاء، وسماحة الأسلوب.

وذلك هو سرّ الكلمة التي لا تموت، لأنها انطلقت من الحياة الكبيرة الممتدة، لتمنح الأرض والإنسان سرَّ الحياة التي تتجدّد، ولتشير إلى الدرب الذي يتخذ من الموت جسراً تسير عليه الحياة إلى العالم السرمدي الذي يخجل الموت أن يمر على وهمه في خفة الظلال، لأنَّ الموت يختبئ حيث تعيش الأشباح السوداء في عتمة الحياة، أو حيث يتجمد الصقيع في وحشة الضباب وبرودته، فلا يقترب من الصّحو الذي يتوهّج فيه النور، كمثل الحلم الوردي السابح في بحيرات الصفاء، في وداعة الروح، حيث تنطلق الرؤية في وضوح تخجل أمامه كلّ نوازع الشكوك. وذلك هو السرّ الذي يطوف بالكلمات، فتمتدُّ في أعماق الروح حباً، وروحانيةً، وفكراً، وحياة.

ولسنا، هنا، في معرض التحليل الفني للإعجاز البياني في القرآن، فلذلك مجاله الواسع في علوم البلاغة والأدب، ولكنّنا، هنا، من أجل أن

نؤكّد حقيقةً قرآنيةً ملموسةً، وهي أنَّ أيّ تحليل أو تصوير للقرآن في معانيه وأسراره، أو أيّ بحثٍ للأسرار البلاغية الكامنة في كلماته وآياته، لن تستطيع أن تجسّد الحالة الروحية والشعورية والفكرية التي تغمر الإنسان وهو يقرأ القرآن أو يستمع إليه، لأنَّ القضية ليست قضية المقاييس الفنية للجمال الأدبي، بل هي الروح الغامضة الرائعة المنسابة في الحروف والكلمات والمعاني والأسلوب، فإنك تشعر بها، وهي تتصاعد في مشاعرك وأفكارك وآفاقك، في عالمٍ من السموّ الإلهيّ الذي لا يدرك الإنسان مداه.

## معاني القرآن أكبر من اللغة وقواميسها

ولعلّ القيمة، كلّ القيمة، أن تقرأ القرآن أو تستمع إليه، لا لتتجمد أمام كتب اللغة في تحديد معاني الكلمات، أو لتطوف في آفاق كتب الأدب والبلاغة، لتجعل لكلّ جملة أجواءها الجمالية ومقاييسها الفنية، بل لتشعر بأنَّ الوحي القرآني الذي تعيشه في داخل الكلمات، وفيما بينها، وأمامها وخلفها، هو الشيء الذي يغمر كيانك، ويفتح قلبك على عالم من المعاني والأضواء والألوان والمشاعر والظلال، التي تجعلك تحسّ بالمعنى وهو يتسع ويتسع حتى تتلاشى الكلمة، فلا تعود حروفاً تقبع في كتب اللغة، بل معاني تنطلق في رحاب الحياة، لتوحي للإنسان، وقد ارتفع إلى المستوى العظيم، حيث تغمره الألطاف الإلهية، بروعة القرب إليها، روعة نجواها الخالدة خلود الحياة في الأبد، بالأسرار الخالدة.

## ضرورة انسجام التحدّي وإبداعات المجتمع

هذا ما نفهمه من طبيعة التحدّي القرآني الذي أطلقه القرآن بآياته؛ إنه التحدّي بالكلمة التي كانت سرّ القيمة لدى المجتمع الذي ولدت فيه الرسالة وعاشت. . ولكي يكون التحدّي تحدّياً، لا بُدَّ من أن يوجّه إلى المجتمع الذي تتحرّك فيه الرسالة، عندما يضع أمامها العقبات أو التحدّيات، ليمنعها من الاستمرار والتقدّم في الوصول إلى أهدافها الكبرى. ولا بُدَّ للتحدّي ـ إلى جانب ذلك ـ من أن يكون في الإطار

الذي تتجمع فيه الطاقات المبدعة للمجتمع، لتتضاءل تلك الطاقات أمام الرسالة، فتسير معها في فعل إيمان، أو لتنسحب من ساحة الصراع وهي تجرّ أذيال الهزيمة، لتكون الانطلاقة من موقع القوّة في إطار الفكرة، كما هي القوّة في موقع الحياة.

وعلى ضوء ذلك، نفهم كيف كانت معجزة موسى(ع) التي تحدّت إبداع السحرة بإعجاز السحر، وكيف كانت معجزة عيسى(ع) التي تحدّت عظمة الطب، بإعجازٍ تتضاءل أمامه كلّ قوانين الطب وقواعده. ومرّت المسيرة، وتراجع الفكر عن التحدّي، ليفسح في المجال للغوغاء التي لا يمكن للحياة أن تحتضن أصواتها باستمرار، إلاّ ريثما يستسلم الإنسان ـ ولبعض لحظات ـ ليقظة الفكر، وصفاء الوجدان، وإشراقة الروح، حيث تتبخّر كلّ السحب، وتخفت كلّ الأصوات.

وليس معنى ذلك، أنَّ قصة المعجزة تتحرّك في إطار المجتمع الذي تبدأ فيه الرسالة حركتها، فلا تتجاوز إلى غيره، لتكون المعجزة حدثاً طارئاً في حياة الرسول، وفي حركة الرسالة، فليس ذلك هو ما نحاوله، لأننا نعتبر المعجزة ضرورةً حيّةً لتأكيد علاقة الرسالة باللّه، باعتبارها عملاً خارقاً للقوانين الطبيعية المألوفة في الحياة، من دون أن نسيء إلى قانون السببية الذي جعله اللّه في الكون، في علاقة الظواهر العامة بأسبابها، لأنها لا تخرق القانون، بل تتحرّك في النطاق الخفي في حركته الكونية، لتكون اختراقاً للقانون العادي، لا للقانون من حيث المبدأ، بمعنى أنه ليس من الضروري أن تكون خرقاً له، لكن لا مانع من ذلك إذا انطلقت حكمته ـ تعالى ـ في تعلق إرادته بها بشكل مباشر.

وبذلك، فإنَّ المعجزة تشكّل القاعدة التي تنطلق منها الرسالة، لتؤكد شرعيتها في إخضاع الحياة لمفاهيمها وشرائعها على أساس ما تمثّله من إرادة اللّه، كما أنها تشكل القوّة الصادمة للقوى المناوئة، بحيث لا تسمح لاستفزازاتها بأن تشوّه وجه الدعوة، أو تحرفها عن مسيرتها القوية، ولا سيما في بداياتها الأولى، لئلا تبدأ بدايةً ضعيفةً يحوطها الغموض، وتنتابها الشبهات.

وذلك لأنَّ خصوم الدعوة، في بداياتها الأولى، يمثّلون القوى الطاغية الغاشمة، التي تقف ضدّ امتدادها وانتشارها، وتمنع الآخرين من الدخول في عملية حوار مع الدعوة حول القضايا التي تطرحها، والمفاهيم التي تحملها، الأمر الذي قد يفسح في المجال للأوهام والأضاليل والشبهات بالانتشار، لتؤخر مسيرتها، وتشوّه صورتها، كما نلاحظ ذلك في الأساليب التي كان يتبعها فرعون ضدّ موسى(ع)، بالتهوين من شأنه، والحطّ من قدره، لتشويه صورة الرسالة التي يدعو إليها، والوقوف أمام كلّ تحرّك عملي يحاوله موسى(ع) في سبيل الوصول إلى أفكار النّاس وقناعاتهم.

وهذا ما استطاع موسى(ع) أن يحطّمه بمعجزة العصا التي **﴿تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾**[69]، فكانت صدمةً عنيفةً قويةً هزّت كيان السحرة، حتى خرّوا ساجدين من دون انتظار لأيّ شيء، مما خيِّل إلى فرعون، أو هكذا حاول أن يوحي لقومه، بأنها مؤامرة بين موسى(ع) وبينهم، باعتبار أنه كبيرهم الذي علّمهم السحر. وهذا ما فعله كلّ الأنبياء الذين جاؤوا بالمعجزات لتحطيم الحواجز الضخمة التي أقامها خصومهم أمام الرسالات، وانطلقوا ـ بعد ذلك ـ لمواجهة الصراع من موقع القوّة التي هزمت أعداءها في الداخل، وإن ظلّوا متماسكين في ظاهر الأمور.

## القرآن والجوانب الإعجازية غير البلاغية

هل هناك جوانب أخرى للإعجاز في التحدّي القرآني؟ قد يجد الكثيرون من المفسّرين أنَّ الإعجاز القرآني لا يقتصر على الجانب البياني؛ فيذكرون معه الإعجاز العلمي، لاشتمال القرآن على الإشارة إلى بعض القضايا العلمية التي لم يكتشفها الإنسان إلاّ بعد وقت طويل، أو التي كانت معروفةً لدى اليونانيين وغيرهم، من دون أن تكون هناك أية وسيلة معقولة لوصولها إلى النبيّ محمَّد(ص)، أو إلى المجتمع الذي عاش فيه، فقد كان المجتمع مجتمعاً جاهلياً يفتقد إلى الاهتمامات التي تدفعه إلى

(69) سورة الأعراف، الآية (117).

البحث والتعمق والسفر من أجل المعرفة الشاملة، بل كانت ثقافته واهتماماته تدور حول ما يشارك فيه النّاس من قضايا الشعر والنثر المحدودة الأفق، الضيّقة المعاني، في امتداد الفكر وسعته، ولم تكن للنبيّ محمَّد(ص) ثقافة ذاتية يتميّز بها عن ثقافة قومه، لأنه لا يملك الوسائل الكفيلة بانفتاحه على هذه الثقافة، من قراءة أو كتابة أو مصاحبة دائبة لأصحاب الفكر والمعرفة في نواديهم ومجتمعاتهم.

وهكذا رأينا الكثيرين يطرحون الإعجاز العلمي كمظهرٍ من مظاهر التحدّي القرآني؛ فيتحدّثون عن كروية الأرض التي أشارت إليها الآيات التي تتحدّث عن **﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾**[70]، أو **﴿بِرَبِّ الْمَشَرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾**[71]، باعتبار أننا لا نفهم معنىً معقولاً لتعدّد المشارق والمغارب، إلاّ من خلال كروية الأرض التي نجد فيها الشمس تشرق عندنا وهي تغرب عند قوم آخرين، وبالعكس، أو من خلال قانون الزوجية في الكون، **﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾**[72]، وغير ذلك من الأسرار التي لم يكتشفها الإنسان إلاّ بعد حين.

وقد يذكرون ـ إلى جانب ذلك ـ الإعجاز الغيبي من خلال إخبار القرآن بالمغيبات، كشاهدٍ على إعجاز القرآن، ويتحدّثون ـ في هذا المجال ـ عن قوله تعالى: **﴿الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾**[73].

فقد ذكر المفسّرون ـ في أسباب النزول ـ أنَّ الفرس تغلّبوا على الروم، فشمت المشركون بالمؤمنين، باعتبار أنَّ الروم يلتقون مع المسلمين على أساس الإيمان باللّه الواحد، فنزلت الآية لتخبر بالانتصار المستقبلي للروم على الفرس، وقد حدث ذلك في سنوات قليلة، كما جاء في الآية الكريمة، ثُمَّ يتحدّثون عن آيات أخرى في هذا المجال.

---

(70) سورة الرحمن، الآية (17).

(71) سورة المعارج، الآية (40).

(72) سورة الذاريات، الآية (49).

(73) سورة الروم، الآيات (3.1).

وقد يذكرون ـ في معرض الحديث عن الإعجاز القرآني ـ نظامه وتشريعه المعجز الذي أثبت قدرته على الصمود والاستمرار أمام التطورات والمتغيرات الحياتية، فلم يعرض عليه أي خلل في حل مشاكل الإنسان والحياة، بل استمرت الأصالة الإسلامية في التشريع ثابتةً، من أجل أن يتطور الإنسان نحو المستقبل الأفضل، بدلاً من أن يتطور نحو الانحراف.

ثُمَّ تتنوّع الأحاديث في قضية الإعجاز، حتى تصل إلى الإعجاز العددي الذي يعتمد على اكتشاف التناسب العددي في ألفاظ القرآن الكريم، فنجد تساوياً في عدد المرات التي ذكرت فيها الدنيا، مقارناً بعدد مرات ذكر الآخرة، إذ تكرَّرت كلّ منهما 115 مرّةً، على الرغم من اختلاف مواردهما، ونلاحظ تساوياً في عدد ذكر الملائكة وعدد ذكر الشياطين، إذ وردت كلٌّ منهما 88 مرّة، وهكذا تتسع الشواهد حتى تشمل الكثير من كلمات القرآن، مع اختلاف مواردها وتنوّعها.

أمّا ملاحظتنا على ذلك، فهي أنَّ هناك أسلوبين في قضية إثبات صدق النبيّ(ص) وصدق القرآن.

**الأسلوب الأول**: هو الأسلوب الذي يعتمد على الحوار الهادئ، فيثير الفكرة المضادّة أمام البحث، ويناقشها ويحاكمها، ويستمع إلى ردود الفعل المختلفة، فيرجع إلى الفكرة من جديد.. وهذا هو الأسلوب الغالب في القرآن، حيث نجد أمامنا الحوار الذي أداره مع الكافرين في التهم التي وجهت إلى شخص الرسول في صفاته الذاتية من جهة، وإلى القرآن وعلاقته باللّه أو بالرسول من جهة أخرى، فقد حدّثنا عن صفة الشاعر والساحر والمجنون، وغيرها من الصفات التي أثيرت حول شخص الرسول، للتهوين من شأنه، وللتّخفيف من تأثيره، وكان للأسلوب القرآني الحكيم، الجوّ الهادئ الذي يتابع الكلمات بروح هادئة، أو بكلماتٍ قويّة واضحة، ليعين الآخرين على التأمّل العميق من موقع الفكر المسؤول.

وقد أثيرت حول القرآن عدّة أفكار سلبية في مجتمع الدعوة الأول، منها أنه من تعليم البشر، وكانت الفكرة تشير إلى غلامٍ روميّ في مكّة،

كان النبيّ يجلس إليه في بعض الأوقات، وذلك هو قوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾**(74).

ومنها: أنه من وحي الثقافة الذاتية المكتسبة بالقراءة والكتابة، وذلك هو قوله تعالى: **﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾**(75).

ومنها: اعتبار القصص القرآني من أساطير الأولين اكتتبها النبيّ، فهي تملى عليه بكرةً وأصيلاً. وذلك قوله تعالى: **﴿وَقَالُواْ أَسَاطِيرُ الأولِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾**(76).

وقد أثار القرآن قضية المصدر الإلهي للقرآن، من خلال الدعوة إلى التدبر فيه، لاكتشاف الوحدة الفكرية التي تربط بين كلّ آياته، على الرغم من اختلاف موضوعاته، وتباعد أزمان نزوله، وذلك هو قوله: **﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ولو كان مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّه لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾**(77).

كما عالجها من ناحية أخرى، فركّز على الدعوة إلى دراسة تاريخ النبيّ(ص) قبل الدعوة، وخلوّه من أية إشارةٍ إلى ما استقبل به النّاس من القرآن والدعوة والعمل، مقارناً بتاريخه بعد الدعوة، على أساس أنَّ أيّة فكرة يهجس بها الإنسان أو يعمل على إثارتها في حياته وحياة الآخرين، لا بُدَّ من أن تظهر على فلتات لسانه أو تصرفاته العملية، لأنَّ الإنسان لا يستطيع أن ينفصل عن شخصيته الفكرية والروحية، مهما جاهد في إخفاء ملامحها ونوازعها وأطماعها، ولا سيما إذا كانت القضية في حجم الرسالة الإسلامية وتطلعاتها المستقبلية، ما يصعب على الشخص أن يبتعد عن تأثيراته في حياته العملية، وذلك في قوله تعالى: **﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا**

(74) سورة النحل، الآية (103).
(75) سورة العنكبوت، الآية (48).
(76) سورة الفرقان، الآية (5).
(77) سورة النساء، الآية (82).

نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾[78]، ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[79].

وقد نستطيع الحديث عن صدق النبيّ(ص) في رسالته، وفي قرآنه، من خلال الدراسة الموضوعية الشاملة التي تدرس حياة النبيّ في نشأته، وبيئته، وعلاقاته العامة والخاصة، للتعرّف إلى المؤثرات التي يمكن أن تكون قد ساهمت في صنع شخصيته المستقبلية، بكلّ ما تشتمل عليه من دعوات وأحداث، مع المقارنة بما يشتمل عليه القرآن، وما تتسع له الشريعة الإسلامية من حقائق كونية، ومفاهيم حياتية، في جميع مجالات الحياة، لننتهي إلى النتائج الحاسمة التي تربط القرآن باللّه، وتبعده عن الانتساب إلى محمَّد(ص).

**الأسلوب الثاني**: هو أسلوب التحدّي الذي يعتمد على الصدمة الفكرية أو الحسية التي تحيط بالإنسان من بين يديه ومن خلفه، وعن يمينه وشماله، في عملية تشديد وتهويل وإثارة، فتتحدّى فيه كلّ طاقاته، لتعرّيه أمام نفسه وأمام الآخرين، ليتصاغر أمام جبروت القدرة، ويستسلم لرسالتها وشريعتها، على أساس الشعور بالعجز المطلق أمام القدرة المطلقة.

وعلى ضوء ذلك، نجد أنَّ التحدّي القرآني لم ينطلق إلاَّ في إطار الجو الذي يملك المشركون أمر التحرّك فيه، وهو الجانب البياني، أمّا الجانب العلمي أو التشريعي أو الغيبي، فهو من الجوانب التي تنهض دليلاً على صدق القرآن، في إطار الأسلوب الأول الذي يتميّز بالحوار الهادئ والذي يريد للفكر أن يناقش الموقف بموضوعية وهدوء، وليس في إطار التحدّي، لأنَّ التحدّي لا يعني شيئاً في المجال الذي لا يملكون أمر معرفته، فقد يكون لهم أن يعتذروا بعدم الاختصاص، أو بغير ذلك من الأمور التي تمنعهم من مواجهته بمثله.

وقد يُقال إنَّ التحدّي موجّه إلى النّاس كافة، فلا بُدَّ من أن يكون في

(78) سورة الشورى، الآية (52).

(79) سورة يونس، الآية (16).

إطارٍ يشمل كلّ الجوانب التي يمكن أن تثار أمام النّاس، بمختلف فئاتهم، في أجواء التحدّي.

ولنا أن نجيب أولاً: إنَّ التحدّي لا يمكن أن يتحرّك في فراغٍ في عصر نزول القرآن، بل لا بُدَّ له من أن يتوجه إلى النّاس المعاصرين للدعوة، باعتبارهم القوّة التي تحتاج إلى صدمة التحدّي، لتلقي سلاحها أمام الدعوة الجديدة. ويمكن لهذا التحدّي أن يثبت وجوده ويستمر في كلّ المجالات، وليس من الضروري أن يتّسع التحدّي لكلّ الاختصاصات، بل يكفي فيه أن يكون معجزاً، ولو في بعض المجالات التي تثبت ارتباط الرسول بالقوّة الإلهية، كما نلاحظ ذلك في معاجز سائر الأنبياء.

وثانياً: إننا نلاحظ أنَّ التحدّي قد طرح فكرة الإتيان بسورة واحدة، أو بعشر سور مثله، ونحن نعلم أنَّ في السور القرآنية، ولا سيما السور الصغيرة منها، ما لا يشتمل على أية قضية علمية أو تشريعية أو غيبية، فكيف يمكن أن يكون التحدّي منطلقاً في هذه الاتجاهات. أمّا الآية التي تحدّت بالقرآن، فلا يظهر منها أنَّ المقصود فيها بالقرآن هو مجموع ما بين الدفتين، بل الظاهر هو غير ذلك، باعتبار أنَّ هذه الآية هي جزء من القرآن، كما أنَّ نزولها لم يكن في آخر عهد النبيّ(ص)، بل ربما كان في وقت قريب من بداية الدعوة، كما توحي به طبيعة التحدّي في مراحله الأخيرة السابقة، وقد نستطيع تأكيد ذلك بما قرره العلماء، وهو أنَّ مصطلح القرآن يطلق على الآية، وعلى السورة، وعلى المجموع، فلعلّ المراد منه الطبيعة القرآنية بنوعها في خصائصها الذاتية، من دون نظرٍ إلى كمية الآيات قلةً وكثرةً.

ثُمَّ إنَّ قضايا العلم والغيب، لا يمكن أن تكون مجالاً للتحدّي من خلال شخصية النبيّ، وطبيعة البيئة التي عاش فيها، ونوعية المرحلة الفكرية التي وصل إليها عصره. أمّا من ناحية طبيعة الموضوع، فلا مجال للتحدّي، لأنَّ الوصول إلى هذه النتائج ـ ولا سيما العلمية ـ لم يعجز الإنسان في الماضي ولا في الحاضر، وقد وصل الإنسان إلى بعض الأفكار في مجتمع غير مجتمع النبيّ، سواء في عصره أو في العصور

المتأخرة عنه، وهذا ما لا تستجيب له آيات التحدّي في القرآن، لأنَّ الظاهر منها انطلاق التحدّي من الطبيعة القرآنية للكلمة، بعيداً عن شخصية النبيّ وظروفه الموضوعية وطبيعة المرحلة الفكرية للمجتمع. وهناك نقطة جديرة بالتأمّل نثيرها أمام الإعجاز بالغيب، فإنَّ الغالب في الأحاديث التي تفسر آيات الغيب ببيان أسباب النزول، أنّها منقولة بطريق الأخبار الظنيّة التي لا تفيد قطعاً وقناعةً حاسمةً بالنسبة إلى الخصوم، مما لا يدع مجالاً لإقناع الآخرين بذلك، لأنَّ بإمكانهم أن يفسّروا الآيات بما لا يتناسب مع هذه الفكرة. هذا مع التحفظ الشديد لكثير مما يثار في تفسير القرآن بالنظريات العلمية، مما لا مجال لبحثه الآن، لأننا بصدد بحثٍ في التفسير لا في علوم القرآن.

## وقفة مع السيّد أبو القاسم الخوئي (رحمه الله)

وما دمنا في حديث عن الإعجاز القرآني، تجدر بنا الإشارة إلى موضوع أثاره أستاذنا المحقق السيّد أبو القاسم الخوئي (رحمه الله) في كتابه القيّم «البيان في تفسير القرآن»، في حديثه عن الفرق بين معجزة النبيّ في قرآنه ومعجزة سائر الأنبياء، بخلود معجزة الإسلام، وهو القرآن، وانقطاع معجزة غير الإسلام من الأديان الأخرى، انطلاقاً من خلود الإسلام في الزمن وعدم خلود غيره. قال ما نصه: «قد عرفت أنَّ طريق التصديق بالنبوّة والإيمان بها، ينحصر بالمعجز الذي يقيمه النبيّ شاهداً لدعواه، ولما كانت نبوءات الأنبياء السابقين مختصةً بأزمانهم وأجيالهم، كان مقتضى الحكمة أن تكون معاجزهم مقصورة الأمد ومحدودة، لأنها شواهد على نبوءات محدودة، فكان البعض من أهل تلك الأزمنة يشاهد تلك المعجزات، فتقوم عليه الحجة، والبعض الآخر تُنقَل إليه أخبارها من المشاهدين على وجه التواتر، فتقوم عليه الحجة أيضاً. أمّا الشريعة الخالدة، فيجب أن تكون المعجزة التي تشهد بصدقها خالدةً أيضاً، لأنَّ المعجزة إذا كانت محدودةً قصيرة الأمد، لم يشاهدها البعيد، وقد تنقطع أخبارها المتواترة، فلا يمكن لهذا البعيد أن يحصل له العلم بصدق تلك النبوّة، فإذا كلّفه اللّه بالإيمان بها، كان من التكليف بالممتنع، والتكليف بالممتنع

مستحيل على اللّه تعالى، فلا بُدَّ للنبوّة الدائمة من معجزة دائمة»[80].

## أمّا تعليقنا على ذلك، فمن جهتين

1 ـ إنَّ القضية التي أثارها سيِّدنا الأستاذ، لا تدور مدار الخلود وعدمه، بل تتحرك في إطار إمكانية حصول التواتر وعدم حصوله، وهذا أمر مشترك بين الشريعة الخالدة والشريعة المحدودة بزمنٍ طويل يرقى إلى مئات السنين، فإنَّ من البعيد أن نحصل على التواتر في جميع الطبقات في المدّة المتطاولة التي قد ترقى إلى خمسمائة سنة أو أكثر، كما في رسالة المسيح(ع)، وفي هذه الحال، يعود السؤال في تلك الشريعة: كيف يمكن أن يكلِّف اللّه النّاس بالإيمان بها، مع عدم إمكان ثبوت المعجزة لهم بالمشاهدة والتواتر؟ فإذا قيل بإمكانية حصول التواتر في ذلك المقدار من الزمان، فلنا أن نقول به في الزمان الأكثر.

2 ـ إننا نعتقد أنَّ هناك أساليب عقلية لإثبات النبوّة من طريق المحاكمات الفكرية التي جاءت بها الرسالات، مما يشهد بصدق النبوّة، غير المعجزة التي تأخذ جانب التحدّي. ولعلّ التاريخ النبوي يدلنا على أن المعجزة ـ التحدّي، لم تكن هي الأساس في إيمان النّاس بالنبيّ والنبوّة، بل كانت هناك عناصر أخرى غيرها، من معاجز آنية، أو معادلات عقلية، كما نجد ذلك في رسالة نوح التي كانت معجزتها الطوفان في نهاية عهدها الرسالي مع قومه، وفي رسالة إبراهيم التي كانت معجزتها الوقوع في النّار من دون احتراق في وقت متأخّر جداً من الرسالة. وهكذا نجد في كثير من الرسالات الأخرى التي لم يحدّثنا القرآن الكريم فيها عن وقوع معاجز محددة في بدايات الرسالة. ونعتقد أنَّ شخصية النبيّ في قداستها وامتدادها، وأنَّ النبوّة في مضمونها الرحب العميق، عندما تتحوّل إلى تيار جارف في الحياة العامة، تحققان القناعة والانطباع العفوي لدى الآخرين بصدق الرسول والرسالة.

---

(80) السيد الخوئي(قده)، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء، بيروت ـ لبنان، ط4، 1395هـ/1975م، ص43.

إننا نحبّ إثارة هذه النقطة للمناقشة، كمحاولةٍ للخروج من الإطار الكلامي الذي درج عليه العلماء في تفسيرهم لقضية النبوّة، وربطها بمعجزة التحدّي، وإهمال الطرق العقلية، كأساس للإيمان.

وقد أثرنا هذه المباحث في نطاق تفسير الآية، باعتبار ما نستفيده منها من طبيعة التحدّي القرآني. وقد بقيت أمامنا أبحاث أخرى في العناصر الأساسية للإعجاز، وفي الشبهات التي تثار حوله، قد تأتي في مجال آخر في ما نستقبله من تفسيرٍ لآيات القرآن وسوره، إن شاء اللّه.

## الإعجاز القرآني وصلته بالتأويل

لما اتَّضح معنى التأويل وماهية الإعجاز القرآني، صار لزاماً التنبيه إلى ضرورة أن لا يكون التأويل مفتقداً الأساليب البيانية، والتي هي السر في إعجازه، جمالها وعلو شأنها، لأن التأويل الذي يذهب بجمال اللفظ وروعة المعنى، لا يكون تأويلاً منسجماً مع قواعد اللغة العربية بمعناها العام، لأن القرآن نزل عربياً، ولا بدّ من أن يبقى كذلك حتى لو طرأ عليه التأويل، وقد نقلنا كلاماً لسيدنا الأستاذ حول هذا الأمر، ونحن نذكر ذلك مرّةً أخرى بمقدار ما له دلالة على هذا الأمر، قال (رض): «أمّا الراسخون في العلم، هؤلاء الذين أعطاهم الله الرؤية الواضحة للأشياء، فإن شأنهم شأن العلماء الذين لا يصدرون حكماً في موضوعٍ، إلا بعد التدبر والتأمل والبحث والتدقيق في جميع وجوهه، الأمر الذي يجعلهم يقارنون بين مفهوم وآخر، وبين نصٍّ هنا ونصّ هناك، ما قد يوحي بالتنافي والتنافر، فيحاولون الجمع بينهما من خلال اكتشاف الحقائق الأساسية الواضحة، وإرجاع كل الأمور والنصوص الأخرى إليها، في عملية تفسيرٍ للفظ على الأسس الفنية للكلام، بحيث لا تبتعد عن القواعد العربية، ولا تنحرف عن المفهوم السائد في فهم المعنى من اللفظ، وبذلك لا يكون التأويل حملاً للفظ على خلاف ظاهره، بالطريقة التي تحوّل الكلام إلى ما يشبه الأدب الرمزي»[81].

(81) راجع: تفسير من وحي القرآن، مصدر سابق، تفسير سورة آل عمران، الآيات (1 ـ 6).

## المصدر الثاني: السنّة القطعية

وأما المصدر الثاني من مصادر العقيدة، فهو السنّة القطعية الصادرة عن النبي(ص) أو الأئمة(ع)، فلا يكفي الخبر الواحد أو غيره من الأخبار التي لا تفيد اليقين أو ما يقوم مقامه، ما لم يكن هناك قرائن قطعية تؤكد صدوره عن المعصوم فعلاً.

قال سماحة السيد فضل الله: «قد يكون من المفيد أنْ نتحدّث في هذا المجال عن نقطة مهمّة في تكوين أيّة فكرة حول القضايا الفكريّة الإسلامية، وهي ضرورة التأكّد من صحّة الأحاديث المرويّة عن النبيّ محمّد(ص)، وعن الأئمة من أهل البيت(ع)، من حيث السَّنَد أو المتن، بالطريقة التي تتجاوز الشروط المعروفة في حجّية الأخبار، في عمليّة الاستنباط الاجتهادي للأحكام الشرعيّة؛ لأنّ تلك الشروط قد تكون مطروحةً في دائرة التنجيز والتعذير، من خلال الآثار الشرعيّة العمليّة للمضمون الخبري، وذلك من خلال النظريّة الأصوليّة العامّة، التي ترى في حجّية الخبر لوناً من ألوان التعبّد الذي لا معنى له، في المضمون الذاتي للخبر، فلا بدّ له من الأثر العملي الذي يكون هو الملحوظ في معنى التعبّد.

أمّا القضايا المتّصلة بتفاصيل العقيدة وبمفردات الوجود، أو بالخصوصيّة التفسيريّة للقرآن، فإنّها بحاجة إلى القطع أو ما يقترب من القطع ويحقّق الاطمئنان؛ لأنّه ليس خطّاً للعمل، بل هو خطّ للقناعة الفكريّة على مستوى الالتزام الداخلي، في الاقتناع بالمفاهيم المتنوّعة التي تحكم الأشياء المطروحة في الواقع، لئلاّ يكون الموقف متحرّكاً في إثباتها، وقد تكون الخطورة في هذه المسألة، أنّ الخلل في المسائل العقيديّة والمفاهيم العامّة في الصورة التي تقدّمها للإسلام، أكثر ما يؤدّي إليه الخلل في الأحكام الشرعيّة التي تتّصل ببعض جوانب السلوك الفكري والاجتماعي في دائرة خاصّة. ولعلّ إهمال هذا الجانب، هو الذي أوقعنا في فوضى المفاهيم المتنوّعة المتّصلة بالكثير من قضايا العقيدة في

تفاصيلها، وقضايا الكون والحياة، من خلال الأحاديث الكثيرة التي لم تخضع لتقويم علميّ في صحتها وضعفها في قاعدتها العامّة. وفي ضوء ذلك، قد نحتاج إلى الوقوف أمام الأحاديث الواردة في قضايا التفسير بشكل دقيق؛ لأنّ صورة المضمون التفسيري هي صورة القرآن في الوجه الفكري الذي يتقدّم إلى الناس في تخطيطه للإنسان وللحياة، وفي تكوينه للذهنيّة العامّة للمسلم في نظرته إلى الوجود كلّه، ما قد يترك تأثيراته السلبيّة أو الايجابيّة لدى الباحثين في حركة الصراع بين الإسلام والكفر، أو بين الهُدى والضلال[82]».

## توثيق السنّة ضرورة إسلامية

وإننا في تركيزنا على هذا المنهج في فهم النص القرآني، لا نريد إغفال السنّة، التي هي المصدر الثاني المعصوم في وعي الحقيقة الإسلامية، لأنها صادرة عن النبي(ص) الذي **﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾**[83]، **﴿ولأن الله خاطب عباده في كتابه بقوله تعالى: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**[84].

ولكن المشكلة في السنّة، هي مشكلة توثيقها من حيث إثبات صدور الحديث عن النبي(ص) وعدم صدوره، ولا سيما إذا عرفنا أن السنّة لم تدوّن في عهد النبي وعهد الصحابة، بل كانت مخزنةً في صدور الرواة الذين قد يكونون ـ مع امتداد الزمن ـ عرضةً للخطأ والنسيان، إضافةً إلى التعقيدات الواقعية في المجتمع الإسلامي التي دفعت بالوضع والدسّ في الأحاديث إلى الواجهة، كما نجده في الإسرائيليات، وفي الأحاديث المتضمنة للكثير من المفاهيم التي كانت حاجةً لبعض الأوضاع السياسية المحدّدة في الواقع الإسلامي، في تقويم هذا الشخص أو ذاك بشكلٍ إيجابي أو سلبي، ليكون ذلك حجةً في ساحة الصراع، الأمر الذي جعل

---

(82) مجلة رسالة القرآن، العدد التاسع، ص20 وما بعدها.

(83) سورة النجم، الآيات (4،3).

(84) سورة الحشر، الآية(6).

مسألة الاستيثاق مسألةٌ صعبة، ولهذا بذل العلماء جهداً كبيراً في عملية التوثيق للسنّة، من خلال التدقيق في أحوال الروايات ومضمون الرواية، بحيث تحوّل ذلك إلى علوم جديدة، مثل علم الرجال وعلم الدراية وعلم الحديث.

ولكنَّ هذه الجهود لم تصل إلى نتيجة حاسمةٍ لا تقبل الجدل، فما زال النقاش دائراً بين العلماء في وثاقة هذا الراوي أو ذاك، أو في انسجام هذا المضمون الحديثي مع العقل أو القرآن وعدم انسجامه، حتى إن البعض من علماء الحديث لا يجد وثاقةً حاسمةً في الأحاديث الواردة في الصحاح المتعددة التي اشتهر الحكم بصحتها، حتى اعتبرها البعض «ثاني كتاب الله»، بحيث لم يناقش أحد في صحة أيّ حديثٍ يرويه البخاري أو مسلم أو غيرهما، انطلاقاً من الثقة بتصحيح مؤلف هذا الصحيح أو ذاك، وقد بدأ الجدل الحادّ يفرض نفسه على هذه المداخلة الجديدة التي قد تكون مفيدةً للفكر الإسلامي، لأن الالتزام الحاسم بصحة كل الأحاديث الواردة في الصحاح من دون مناقشةٍ، قد يفرض علينا بعض المفاهيم التي قد تختلف مع القرآن أو مع الحقيقة العلمية الحاسمة، مما لا يمكن نسبته إلى النبي محمد(ص).

ويؤكد هؤلاء أن وثاقة المؤلف وتدقيقه لا يصل بالقضية إلى مستوى البديهية، بل يصل إلى الوثاقة الشخصية، بمعنى أن المؤلف انطلق من حجة معذرة له أمام الله، ولكن يمكن لغيره أن يكون له رأي آخر في هذا الراوي أو هذا الحديث، وقد يجد بعض المتحمّسين أنَّ هذا الرأي يسيء إلى الإسلام، لأنه يصادر الكثير من الأحاديث المأثورة المتضمنة للمفاهيم الإسلامية في شؤون العقيدة والشريعة والحياة، ويؤدي إلى التشكيك في السنّة، فلا يبقى منها إلا الشيء القليل الذي لا يسمن ولا يغني من جوع.

ولكننا نتصور أنَّ القضية ليست بهذا المستوى من السلبية، لأن المسألة المطروحة، ترتكز على إبقاء الاجتهاد مفتوحاً في توثيق الأحاديث في الصحاح وغيرها، لا في إلغاء الأحاديث كلها، وربما يؤدي ذلك إلى

النتيجة نفسها التي يلتزمها الصحاحيون، أو إلى ما يقرب منها.

إن القضية التي تفرض نفسها علينا، هي تأصيل المفاهيم الإسلامية من خلال توثيق مصادرها، حتى لا يكون تقديس الرجال على حساب قداسة المضمون الفكري الإسلامي، الذي قد لا يكون قريباً إلى الصواب، إذا صادف أن الراوي للحديث لم يكن في مستوى المسؤولية. وقد رأينا في تاريخ الحديث ـ أن بعض الناس الذين يحملون أفكار الغلو والزندقة، كانوا يلجأون إلى استعارة كتب الرواة الموثوقين، فيدسون فيها الأحاديث الملائمة لأفكارهم، ويتقنون تقليد الخط، بحيث لا يلتفت إليها حتى الراوي نفسه، الذي يسلّم كتابه إلى الرواة عنه ليكتبوها، باعتبار أنها رواية الثقة، فقد جاء في بعض أحاديث الإمام الصادق(ع) عن شخصٍ يدعى أبا الخطاب محمد بن مقلاص، أنه كان يدس الأحاديث في كتبِ أصحاب الإمام محمد الباقر، فيدخل فيها أحاديث الكفر والغلو والزندقة، وهذا ما جعل الرواة يعرضون الأحاديث الموجودة لديهم على الأئمة المتأخرين، كالإمام علي بن موسى الرضا، كما كانوا يرفضون كتابة الحديث وروايته من الكتاب، بل يطلبون من الراوي أن يحدّثهم به شفاهاً، لاحتمال الدسّ في كتابه.

إن السنّة هي مصدر أساس في الإسلام، ولكن توثيقها لا بدَّ من أن يخضع لمحاكمة دقيقة، ولا سيّما إذا كانت تتضمَّن تفسيراً لكتاب الله بما يخرجه عن ظاهره، أو يفيض في تفاصيله فيبتعد بالمضمون عن مساره الفكري الحقيقي، الأمر الذي يبدّل صورة القرآن في الوجدان، ويحوِّله إلى كتابٍ يتلاعب به أصحاب العقائد والأهواء، من خلال الأحاديث التي تكتسي قداسة من ورائها، فيفرضون على الإسلام مفاهيم منحرفة، وعقائد ضالة، وآراء خاطئة قد تطال عمق الفكر الإسلامي، لأنهم كانوا إذا لم ينجحوا في تأويلهم الاجتهادي للقرآن، يجدون سبيل النجاح الأفضل في تحويل أفكارهم وعقائدهم إلى أحاديث شريفة، يضعونها تبعاً لأهوائهم أو أهواء النافذين في هذه المرحلة أو تلك[85].

---

(85) من مقال «تأملات قرآنية في المنهج»، من صفحة بينات على الشبكة العنكبوتية.

## العلاقة بين المصدرين

وإذا اتَّضح أن المصدر الأول هو القرآن، والثاني هو السنّة القطعيّة، فما هي العلاقة التي تحكم هذين المصدرين؟ والجواب لسماحته أولاً، من حوارٍ أجرته معه مجلة الحياة الطيبة، وكان كالتالي:

«السؤال: إلى أيِّ مدى يضطر المفسر إلى التوفيق بين قبلياته التي يؤمن بها بواسطة علم الكلام مثلاً، وبين ظاهر النص القرآني؟

الجواب: نحن نعتقد أن على المفسر أن يجعل القرآن أمامه، لا أن يكون هو أمام القرآن. علينا أن نأخذ عقيدتنا من القرآن، ولا نُخضِع القرآن لعقائدنا. فعندما يكون القرآن ظاهراً في شيء يوجد دليل عقلي قطعي على خلافه، فهنا لا نأخذ بهذا الظاهر، كالآيات الظاهرة في الجبر والتجسيم، وغير ذلك. وكما نعتقد بالتوحيد، فإننا كذلك نعتقد بالنبوة، ولكن من أين نأخذ مفاهيمنا عن التوحيد والنبوة؟ لا بدَّ من أن نأخذها من القرآن. النبي عنده نقاط ضعف أو ليس عنده؟ هذا يجب أن يؤخذ من القرآن، فإذا ورد في القرآن ما ظاهره ذلك، فلا بدَّ من الالتزام به إذا لم يكن منافياً للعصمة؛ لأن الدليل العقلي القطعي دلَّ على العصمة، ولم يدل على عدم وجود نقاط ضعف. وأنا أذكر هذا كمثال، ولا أريد أن أثبت أو أنفي. نحن نُخضِع القرآن لمفاهيمنا في كثير من الأحيان، وكذلك نخضعه لحديثٍ هنا وروايةٍ هناك. أنا عندي تحفظ حول البحث الأصولي القائل إن القرآن يمكن أن يخصص بخبر الواحد، لأن القرآن أطلق للناس جميعاً، فلا بدَّ من أن يكون مخصص القرآن أطلق للناس جميعاً، وإلا فالقرآن موجود يدل على العموم، وتأتي رواية تهمس في أذن رجل من البادية، أن المراد من القرآن هو كذا، من دون أن تُبيَّن وتُقال للناس، لا يمكن أن يكون هذا تخصيصاً.

السؤال: والخبر المتواتر؟

الجواب: الخبر المتواتر يجري فيه الكلام نفسه، إلا إذا أطلق وخوطب به الناس جميعاً، والمتواتر عادةً كذلك.

السؤال: عندما نتحدث عن فهم القرآن، نتحدث عن قواعد رجالية وغير ذلك، وهذه القواعد، قد اختلف عليها الرجاليون، فالإنسان محدودٌ في أدواته المعرفية، وهو يتَّكل على هذه الأدوات، ويبدو أن التجرد منها صعب، فكيف أصل إلى درجة أطمئن فيها إلى أنني لا أفرض على القرآن ما أخذته من البيئة، أو الحالات النفسية، أو غير ذلك؟

الجواب: عندنا جانبان: الجانب المضموني الفكري، فعندما نريد أن نفهم القرآن، لا بدَّ لنا من التجرد قدر المستطاع عن القناعات المسبقة، مثلاً: لو فرض أن قناعةً تكوّنت لديّ تتصل بشخصية النبي، وهذه القناعة أخذتها من دراسة «الأسفار» (لصدر الدين الشيرازي)، أو من دراسة الفلسفة اليونانية المطعَّمة بتفكير بعض الفلاسفة المسلمين، ما جعلها مكوّناً أساسياً في بنائي الفكري، ولكنَّ ظاهر القرآن يختلف عن هذه القناعة، فهل أخضع القرآن لهذه الفلسفة؟ ولذا صار كلُّ صاحب مذهبٍ يحاول أن يطبق مذهبه على القرآن؛ أي يحاول أن يخضع القرآن لمذهبه.

أما لو كان عند الإنسان مفردات ثقافية في فهم النص، فينبغي أن يعترف الإنسان بأنَّ هذه هي الحقيقة من وجهة نظري، فلا يمكن له أن يدَّعي الحقيقة المطلقة.

والجانب الثاني الذي أثاره السّؤال هو: مسألة إمكان تحرر الإنسان من ذاتياته، فهذا أمر يحتاج إلى جهاد؛ أي من الصعب جداً أن يتحرر من ذاته وذاتياته بالكامل، ومن الطبيعي أن يوجد النقص في ثقافة الناس عند محاولتهم فهم الأشياء، وعندها تدخل العناصر الذاتية، وهذا موجود في أغلب المثقفين، حيث الخلط واضح بين الحقيقة الموضوعية والعناصر الذاتية؛ ولذا حتى الفقهاء في بعض الحالات ينطلقون من بيئتهم، فبعض فقهائنا يقيس عصر النبي(ص) بعصره، حيث يقول: «دخلت على السيدة الزهراء(ع)، فرأيتها معصبةً بعصبة صفراء، لا أدري أصفرة وجهها أكثر، أو صفرة العصابة». يعلق السيد الخوئي (رحمه الله): إنه لا يعقل أن تكشف الزهراء(ع) وجهها أمام

هذا الصحابي. ولكن ربما كان ذلك ممكناً في ذلك الزَّمان»[86]. . .

فالقرآن إذا كان في مقام توضيح بعض الحقائق الفكرية والعقائدية، فلا بدَّ من أن يكون هو الأساس في فهمنا لمثل هذه الحقائق، وما يرد من روايات تعالج هذه الحقائق نفسها، أو تتحدث عنها، يجب أن ينسجم مع الظاهر القرآني نفسه، ما دام التخصيص غير واضح[87]. . . وقد لا يكون هذا الأمر خاصاً بالمسائل العقائدية، بل قد ينسحب على المسائل الفقهية أيضاً، وقد تعرَّض سماحة سيدنا الأستاذ إلى بعض النماذج في أبحاثه الفقهية، كما في مسألة ميراث الزوجة، وحرمانها من بعض تركة الزوج، أو مسألة السمك والحيوان البحري، والتفصيل في محله.

فالقرآن يكون هو الحاكم والمرجع، بحيث ينبغي أن يكون دور الروايات هو دور التوضيح والشرح وبيان التفاصيل، ما دام القرآن بصدد بيان القاعدة الكلية وتقديمها إلى المسلمين، ليكون العمل على أساسها، وكل تخصيص أو تقييد لا بدَّ من أن يكون واضحاً وضوح الشمس في رابعة النهار، كما كانت الآية كذلك. .

---

(86) مجلة الحياة الطيبة في حوار مع سماحة السيّد محمد حسين فضل الله تحت عنوان الثبات والتغيّر في فهم النصّ القرآني، السنة3، العدد8، 1422هـ/ شتاء2002م.

(87) ويمكن التنظير بمسألة القبلة وتغيرها من التوجه إلى بيت المقدس للتوجه إلى جهة الكعبة، حيث أوضح القرآن ذلك بشكل واضح، وذلك في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوِهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾(سورة البقرة: ١٤٤). . . ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾(سورة البقرة: ١٤٩). . . ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾(سورة البقرة: ١٥٠).

فكان تأكيد ذلك متكرراً في السورة نفسها، وهي سورة البقرة، ليكون الأمر واضحاً يعلمه القاصي والداني، فلم يترك ذلك للأخبار بعدما كان التوجه في البداية إلى بيت المقدس. ولو ترك الأمر لبعض أخبار الآحاد، لكان المسلمون اليوم منقسمين في صلاتهم إلى من يتوجه إلى المسجد الحرام، وإلى من يتوجه إلى بيت المقدس، أو تكون الأخبار متواترةً تواتراً تكون الحجة على الجميع، بحيث لا تخفى على أي مسلم. . .

وثانياً، من خلال مقال «تأملات قرآنية في المنهج»، وهذا هو الذي نلتقي به في الكثير من أحاديث التأويل والتفسير الباطني الذي يفسر الكلمة بغير معناها من دون دليل من العقل أو النقل، بحيث يحوّلون القرآن إلى كتاب رمزي لا يراد منه ظاهره، لأن ألفاظه تتحول إلى مصطلحات خاصة ذات رموز معينة لا يعلم تأويلها إلا الله والراسخون في العلم، كما يفسرون هذه الفقرة من الآية.

وقد أساء هذا الاتجاه إلى العقيدة الإسلامية والمفاهيم القرآنية، ما أدّى إلى تجميد القرآن في أشخاص معينين ودوائر محدودة، مع عدم السماح بأية مناقشة فكرية أو حديثية أو قرآنية، لأن قداسة الأفكار الشائعة من خلال الأحاديث، تمنع العلماء من مناقشتها، فإذا تجرؤوا عل مناقشتها وإثارة علامات الاستفهام حولها، فإنّ الاتهامات بالانحراف عن المذهب والخروج عن الدين، والاستغراق في التفكير المادي، هي الرد الذي يوجه إلى هؤلاء العلماء، في أسلوبٍ غوغائي لا يلتقي بالحق من قريب أو بعيد.

وقد درج بعض المفسرين على إخضاع الآية في مضمونها للأحاديث الواردة في موضوعها، من دون تأكيدٍ لصحة الأحاديث من حيث السند أو من حيث المتن، الأمر الذي أدى إلى اختلال الظهور البارز في الآية بشكل واضح.

إننا لا نمانع في قبول القاعدة المنهجية، وهي أن الكتاب قد يخصص بالسنّة المتواترة القطعية أو بالسنّة الظنية الثابتة بخبر الثقة، وقد يحمل على خلاف ظاهره كذلك، ولكن مع إثارة القرينة التي تؤكد إرادة المعنى غير الظاهر، لأن فقدانها يبتعد بالطريقة التعبيرية عن الانسجام مع القواعد البلاغية الثابتة لدى أهل اللغة، فإنهم يرون أن إرادة خلاف الظاهر لا بدَّ من أن يخضع في دلالة اللفظ إلى قرينة عقلية أو لفظية مقارنة له أو قريبة إلى جوّه تصرف اللفظ عن ظاهره، فلا موقع للحالة الخالية من الدليل المضادّ لإرادة الظاهر.

ولعلَّ الانطلاق من هذا المنهج في المسألة التفسيرية، يؤدي إلى التخلص من الكثير من الأحاديث المفسرة للآية، من دون دليلٍ على التفسير، من اللفظ، أو من السياق، أو من الجوّ المحيط به.

وهناك نقطة مهمة لا بدَّ من إثارتها في المنهج، وهي أن الآية قد تفسر الحديث وتحصره في دائرتها المحدودة، بدلاً من أن يجذبها إلى دائرته الواسعة التي تتجاوز مدلولها الظاهر، وذلك إذا ورد حديث يدل على الاستدلال بالآية على موضوع واسع، في الوقت الذي تضيق الآية في مضمونها عنه، فإننا نرى أن الآية تضيّق دائرته بدلاً من توسيع الحديث لمدلول الآية(88).

---

(88) مثال ذلك، جاء في الأحاديث المأثورة، في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**﴾[الحج: ٣٠].

قال: الغناء، وفي قوله تعالى: ﴿**والذين لا يشهدون الزور**﴾[الفرقان: ٧٢] قال: الغناء، وفي قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا**﴾[لقمان: ٦] قال: الغناء. فإننا نلاحظ في مدلول «قول الزور» و«لهو الحديث»، أنه ظاهر في الغناء المشتمل على كلام باطل، أو حديث يؤدي إلى اللهو الذي يضل عن سبيل الله، وبذلك تكون الآية دليلاً على حرمة الغناء في هذه الدائرة المحدودة، فلا تشمل الغناء المشتمل على كلام الحق، كالمناجاة أو المدائح النبوية، أو القضايا السياسية والاجتماعية والوجدانية المعبّرة عن مضمون مفيد للإنسان ومنسجم مع الخط الإسلامي الأصيل، كما يوحي الاستدلال بالآية، من خلال هذا المفهوم، على حرمة الغناء، أنه ليس محرَّماً بذاته، بل بلحاظ انطباق هذه العناوين القرآنية عليه.

ولكن بعض الفقهاء حاولوا أن يركزوا على الصوت اللهوي أو اللحن الباطل بعيداً عن المضمون، بحيث جعلوا سعة مفهوم الغناء حاكمةً على مدلول الآية، ولذلك حكموا بحرمة الغناء مطلقاً، حتى في الكلام الذي يقرّب الإنسان من الله، ويجعل من اللحن وسيلةً من وسائل تعميقه في النفس.

ولكننا لا نجد هذا الفهم منسجماً مع ظاهر الآية إذا كانوا يركزون على اللهو والباطل صفتين للحن، لأنه هو الذي يمثل الفرق بين كون الكلام غنائياً أو غير غنائي، فإن الردّ على ذلك، أن التأكيد القرآني هو في المضمون الباطل الذي يزيده اللحن، بل تتحرك من خلال المضمون الذي يدخل إلى الوجدان، فيشغله عن الله، ويضلُّه عن سبيله، وذلك من خلال دور اللحن في استقبال الإنسان للفكرة بطريقة أسرع وأكثر تأثيراً.

وهناك مثل آخر، وهو ما ورد في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾[المائدة: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ وَالبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**﴾ [المائدة: ٩١].

وورد في الأحاديث أن «**الشطرنج ميسر**»، وأن النرد «ميسر»، وفي حديث آخر عن الإمام الصادق(ع)، الذي سأله شخصاً الميسر؟ قال: **الشطرنج**، قال: قلت إنهم يقولون إنها النرد، **وقال النرد أيضاً**.

فقد ذهب الفقهاء إلى حرمة النرد والشطرنج مطلقاً، حتى لو لم يكن اللعب مشتملاً على العوض=

ثم يتابع: «وهناك ملاحظة أخرى في المنهج، أشرنا إليها في بداية الحديث، وهي اعتبار القرآن ـ في مفهومه الفكري ـ حاكماً على الأحاديث في مدلولها، فلا بدَّ من أن يكون موافقاً للمفهوم القرآني على مستوى القيمة، أو الفكرة، أو الخط، فإذا استطعنا أن نوَصّل أي مفهوم قرآني في مورد من الموارد، فلا بدَّ من أن نطرح الأحاديث الدالة على ما ينافي هذا المفهوم، ولا سيّما إذا كان أبياً بطبيعته عن التخصيص والتقييد، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾[89]، فإنها تدل على مفهوم «تكريم الإنسان» بشكل مطلق في مضمونه الإنساني، فإذا ورد هناك حديث يدل على خصوصية سلبية في بعض الشعوب، بحيث يوحي بعدم الكرامة، فإن الآية ترفضه، وذلك كالأحاديث الواردة عن الأكراد «أنهم قوم من الجنّ كشف عنهم الغطاء»، فإن تكريم الله لبني آدم لا يتناسب مع هذا المضمون السلبي.

وهكذا نجد الفكرة القرآنية حول بشرية الأنبياء وقدراتهم الذاتية التي لا تبتعد عن طاقة البشر، فلا يملكون القيام بأي شيء في حركة الكون من حولهم مما لا يملكه البشر، ولا يعلمون الغيب، إلا بما قدرهم الله عليه في حالات طارئة، كما في حالات التحدي التي تفرض المعجزة الخارقة للعادة، كانقلاب العصا ثعباناً، أو إحياء الميت، وإبراء الأكمه والأبرص، أو تحويل النار إلى شيء بارد لا يحرق صاحبها، أو الإخبار بالغيب في بعض الحالات، مما تفرضه حركة الرسالة في مواقع

---

= الذي يوجب صدق القمار عليه، من خلال الأحاديث الواردة في النهي عنهما مطلقاً، وقد رأوا أن تطبيق الميسر عليهما يدل على توسعة مفهوم الميسر لما يشمل اللعب بدون عوض، أو أن المراد به آلات الميسر، حتى لو لم يلعب بها بالطريقة القمارية.

ولكننا نرى أن للميسر ظهوراً في اللغة في لعب القمار الذي يختزن في مضمونه مفهوم العوض، وهذه هي القرينة على أن إطلاق كلمة الميسر على الشطرنج والنرد يطلق من هذه الملاحظة، على أساس أن تطبيق العنوان على شيءٍ يدل على أن المراد بالشيء ما يتناسب مع العنوان وليس العكس، ولذلك ذهب بعض الفقهاء، ومنهم الإمام الخميني، إلى حلية اللعب بالشطرنج والنرد إذا خرجا عن عنوان آلة القمار.

(89) سورة الإسراء، الآية (70).

التحدي، من دون أن يكون ذلك شيئاً متجذّراً في الذات المقدسة للنبي أو للولّي، بحيث تكون له القوة على تغيير الكون وإدارته وتحويله من حال إلى حال، لأن ذلك ليس دوره الرسالي، كما أن القرآن الذي يتحدث عن طاقة الأنبياء المحدودة، ودوره الخاص في ما عبر عنه القرآن في حديثه عن جواب الرسول للمشركين الذين أرادوا منه أن يفجر الينبوع من الأرض، وأن يكون له بيت من الذهب، أو يرقى إلى السماء بطريقة عادية أو نحو ذلك، فقال لهم: **﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَرًا رَسُولاً﴾**[90]، فإذا ورد عندنا حديث يدل على (الولاية التكوينية) بالمعنى الذي ذكرناه، فإن الكتاب يدل على خلاف ذلك، فإن المسألة ليست مسألة استحالة، ذلك لأن الله الذي أقدر الأنبياء على المعجزة الخارقة للعادة قادرٌ على أن يمنحهم القدرة على ذلك، ولكن المسألة أن القرآن يدل على خلاف ذلك.

إن الغيب حقيقة من حقائق الإيمان، ولكن القضية هي أن الله لم يجعل الغيب قاعدةً للحياة وللكون وللإنسان، ولكنه أقامها على السنن الكونية والاجتماعية التي تخضع لها حركة الوجود والإنسان، وإذا كان الغيب قد يخرق العادة في دائرة السنن، فإنه يمثل حالةً محدودةً في دائرة الحاجة الضرورية التي تفرضها حركة الرسالات في تحديات الواقع. إنني لا أريد أن أبحث هذه المفردات بطريقة تحليلية تفصيلية، ولكني أريد الإشارة إلى النماذج الفكرية التي فرضت نفسها على كثير من أساليب التفكير لدى بعض المفكرين من العلماء، انطلاقاً من الاستغراق في استنطاق الحديث عبر الطريقة العقلية التجريدية التي تتحدث عن الاستحالة والإمكان، بعيداً عن دراسة الأمور على صعيد تبرير الفكرة على أساس الدور أو حاجة الواقع، وعن المقارنة بين مضمون الحديث ومضمون القرآن، حتى إن البعض منهم يحاول تأويل القرآن لمصلحة الحديث، من دون ضمانةٍ لصحة الحديث في نفسه.

إننا نحاول أن نحذّر من هذا الاتجاه الذي يثير الاهتمام بالحديث إلى

(90) سورة الإسراء، الآية (93).

الدرجة التي قد ترتفع به فوق القرآن بطريقةٍ لاشعورية، على أساس الذهنية التي تختزن في داخلها أنَّ القرآن قابل للتأويل أكثر من الحديث، لتتحرك بها بطريقة عفوية، مع عدم إقرارها بذلك في الكلام المعلن.

إن القرآن هو النور الذي يضيء غيره، وهو الذي أنزله الله ليخرجنا من الظلمات إلى النور، وهو الهدى الذي يهدينا إلى الحقيقة الإلهية الحاسمة. وفي ضوء ذلك، لا بدَّ لنا من الانفتاح عليه بكل فكرنا، والمحافظة على نصوصه وظواهره بطريقة علمية دقيقة، فلا يجوز لنا أن نفرض عقائدنا واتجاهاتنا وأوهامنا عليه، بل لا بدَّ من أن نرجع إليه من أجل تصحيح مفاهيمنا من عناصر التخلف، ومن ركام الأضاليل والأوهام التي فرضت نفسها على الذهنية الإسلامية العامة، فهو المرجع الذي نرجع إليه، وهو النور الذي نستضيء به، وهو المصدر المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فقد تكفَّل الله بحفظه في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[91].

وأخيراً، إنَّ القرآن هو الكتاب الواحد الذي يلتقي عليه المسلمون، فلماذا لا يكون المرجع الذي يرجع إليه المسلمون في عقائدهم وشريعتهم ومناهجهم ومفاهيمهم في الحياة، ليؤكدوا الوحدة الإسلامية من خلاله في العودة إليه، والرجوع إلى آياته، استجابة لنداء الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[92]». انتهى[93].

وثالثاً: من خلال المقال الذي كتبه بعنوان «مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد»، وهو كالتالي:

«ومن خلال ذلك، قد نجد من الضروري مناقشة الكثير من هذه الأفكار دائماً، انطلاقاً من اختلاف الأخبار من حيث السند والمتن، لأن الخطورة تتمثل في القضايا المتصلة بالعقيدة التي لا يكفي فيها أخبار

---

(91) سورة الحجر: الآية (9).

(92) سورة الأنبياء: الآية (92).

(93) من مقال «تأملات قرآنية في المنهج»، من صفحة بينات على الشبكة العنكبوتية.

الآحاد، بل لا بد ـ معها ـ من التوفر على الدلائل الواضحة في تأكيد الفكرة، ولا سيما مع الفوضى التي أحاطت بالأحاديث الواردة عن الأئمة(ع) من وضّاع الحديث، الذين كانوا لا يكتفون بنقل الأحاديث الموضوعة بشكل مباشر، بل كانوا يدسُّونها في كتب أصحاب الأئمة الموثوقين، كزرارة ومحمد بن مسلم وأمثالهما، ليدخل الحديث الموضوع إلى الذهنيّة الإسلامية العامة، من خلال هؤلاء الثقاة الذين لا يدخل الريب إلى ما ينقلونه عن الأئمة، انطلاقاً من وثاقتهم، الأمر الذي يفرض الكثير من التوقف عند هذا اللون من الحديث المتصل بتفاصيل العقيدة، سواء من ناحية ما يحيط بالسند من علامات استفهام متنوعة، أو ما يوحي به المتن من التساؤلات.

إننا نعتقد أن حركة الاجتهاد الإسلامي الشيعي، لا بد من أن تواجه مسألة التفاصيل العقيدية بنفس القوّة والدرجة التي واجهت بها مسألة التفاصيل الشرعية في فروع الأحكام.

وإذا كانت المشكلة التي واجهها أمثال الشيخ المفيد في ملاحظاتهم على اعتقادات أمثال الشيخ الصدوق، هو الخوف على العقيدة الشيعية من الفهم السطحي الذي يترك آثاره السلبية في النظرة العامة، لها من قبل المخالفين لها من أهل السنة، على أساس التحديات الفكرية التي يطلقونها في مواجهة الشيعة، في اتهامهم لهم بالخروج عن القواعد الإسلامية الثابتة، وإثارة النكير عليهم في ذلك، الأمر الذي يفرض تصحيح الخطوط العقيدية من قبل العلماء المختصين، فإن التحدي الكبير الذي يواجه الشيعة في المرحلة الحاضرة، هو الأفكار التي يثيرها العلمانيون من الملحدين وغيرهم في مناقشاتهم الفكرية التي تختلف اتجاهاتها ومناهجها اختلافاً كثيراً، عما يألفه المنهج الكلامي المتبع في تأصيل الفكر العقيدي، ما يجعل الخطورة أكثر تأثيراً في النتائج السلبية التي تدخل في عمق الواقع من الداخل والخارج، وهذا هو ما يجعل لكتاب «**تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد**» قيمته الفكرية والعملية، في التخطيط للجرأة العلمية في مناقشة التفكير العقيدي للعلماء الكبار، من دون التوقف أمام العناوين الكبرى للدرجة التي تمثلها هذه الشخصية أو تلك، لأن القداسة

للفكر لا للمفكرين، لأن قيمتهم تابعة لقيمة فكرهم الذي لا يتصل بموقعهم الذاتي، بل يرتبط بالخط العام للعقيدة التي يقدمونها للنَّاس من خلال اجتهاداتهم العلمية.

إننا نجد في ملاحظات الشيخ المفيد على الشيخ الصدوق، أنّه لا يدقق في مضمون الحديث ليقارن بينه وبين الأحكام العقلية القطعية، أو المدلول القرآني الذي هو الأساس في تصحيح الأحاديث ومعرفة صحيحها من سقيمها، بل يأخذ الحديث جملةً وتفصيلاً من دون محاكمة وتدقيق، وقد لا يتوقف أمام توثيقه من ناحية السند، فيأخذ في بعض الحالات بالأحاديث الشاذَّة.

فنجد في تعليقه على كلام الصدوق في أفعال العباد، قوله: «الذي ذكره أبو جعفر، قد جاء به حديث غير معمول به ولا مرضيّ الإسناد، والأخبار الصحيحة بخلافه»[94].

ويتابع في موضع آخر فيقول: «وكتاب الله مقدَّم على الأحاديث والروايات، وإليه يتقاضَى في صحيح الأخبار وسقيمها، فما قضى به فهو الحق دون ما سواه»[95].

ويتحدَّث عنه في فصل «المشيئة والإرادة»، فيقول: «الذي ذكره الشيخ أبو جعفر في هذا الباب لا يتحصَّل، ومعانيه تختلف وتتناقض، والسبب في ذلك أنّه عمل على ظواهر الأحاديث المختلفة، ولم يكن ممن يؤمن بالنظر [العقلي] فيميز بين الحق والباطل ويعمل على ما يوجب الحجَّة، ومن عوّل في مذهبه على الأقاويل المختلفة وتقليد الرواة، كانت حالته في الضعف ما وصفناه»[96].

ويزداد أسلوب المفيد عنفاً في نقده للصدوق، في قوله ـ تعليقاً على تفسير آيات القضاء والقدر ـ: «عمل أبو جعفر في هذا الباب على أحاديث

(94) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، م.ن، ص27 ـ 28.

(95) م.ن، ص304.

(96) م.ن، ص34 ـ 35.

شواذ يعرفها العلماء متى صحت وثبت إسنادها، ولم يقل فيه قولاً محصلاً، وقد كان ينبغي له، لما لم يكن يعرف للقضاء معنى، أن يهمل الكلام فيه»[97].

ويشتدُّ في عنفه في فصل «النفوس والأرواح» في قوله: «كلام أبي جعفر في النفوس والروح على مذهب الحدس دون التحقيق، ولو اقتصر على الأخبار ولم يتعاط ذكر معانيها، كان أسلم له من الدخول في باب يضيق عنه سلوكه»[98].

ويقول في موضع آخر من النص: «وما كان ينبغي لمن لا معرفة له بحقائق الأمور أن يتكلم فيها على خبط عشواء، والذي صرّح به أبو جعفر في معنى الروح والنّفس، وهو قول التناسخية بعينه، من غير أن يعلم أنّه قولهم بالجناية بذلك على نفسه وعلى غيره عظيمة»[99].

وجاء في موضع آخر قوله: «والذي حكاه من ذلك وتوهّمه، هو مذهب كثير من الفلاسفة الملحدين الّذين زعموا أن النفس لا يلحقها الكون والفساد وأنها باقية، وإنما تفنى وتفسد الأجساد المركّبة، وإلى هذا ذهب بعض أصحاب التناسخ، وزعموا أنَّ الأنفس لم تزل تتكرر في الصورة، والهياكل لم تحدث، ولم تفن، ولن تعدم، وأنها باقية غير فانية، وهذا من أخبث القول وأبعده من الصواب، وبما دونه من الشناعة والفساد، شنّع به الناصبة على الشيعة، ونسبوهم إلى الزندقة، ولو عرف مثبته ما فيه، لما تعرض له، ولكن أصحابنا المتعلقين بالأخبار أصحاب سلامة وبعد ذهن وقلّة فطنة، يمرون على وجوههم فيما سمعوه من الأحاديث، ولا ينظرون في سندها، ولا يفرّقون بين حقها وباطلها، ولا يفهمون ما يدخل عليهم في إثباتها، ولا يحصلون معاني ما يطلقونه منها»[100].

---

(97) تصحيح الاعتقاد، مصدر سابق، ص 39.

(98) م.ن، ص63.

(99) م.ن، ص68.

(100) م.ن، ص69.

وجاء في نص آخر قوله: «فأما قطع أبي جعفر به وعلمه على اعتقاده، فهو يستند إلى ضرب من التقليد، ولسنا من التقليد في شيء»[101].

إننا نلاحظ أنّ الشيخ المفيد لا يحترم طريقة الشيخ الصدوق في الأخذ بالأحاديث، لأنه لا يدقق في أسانيدها، بل يعتمد على شواذها، كما أنّه لا يملك القدرة على تحصيل معانيها، لأنه باب يضيق عنه سلوكه، فقد كان من مسؤوليته العلمية، أن يعرض الأحاديث على كتاب الله الذي هو المرجع في تصحيح الأحاديث، وهو المقدّم عليها فيما يخالفه منها، ولكنه لم يفعل ذلك، ما فرض عليه الالتزام بما يخالفه كتاب الله. وكان من المفروض عليه أن يدقق في آرائه واستنتاجاته، ليتعرف حقائق الأمور، ولا يخبط فيها خبط عشواء، فيؤدي به ذلك إلى الالتزام بالأقوال المضادة للخط الإسلامي في مذهب أهل البيت، وهو قول التناسخية، ما يترك تأثيراته السلبية على الخط العقيدي وعلى السائرين عليه، وهذا هو ما يأخذه على أصحاب الحديث الذين وصفهم بالسذاجة، والبعد عن موقع الوعي، وقلة الفطنة، فهم يتعبّدون بكلّ حديث من دون النظر في سنده، والتدقيق في حقه وباطله، والتعرف إلى إيجابيات نتائجه وسلبياته، والانتباه إلى اللوازم الباطلة الناتجة من ذلك كله، ما يوجب الإضرار بدينهم من حيث لا يشعرون، فهم يعملون بظواهر الألفاظ، ويعدلون عن طريق الاعتبار، فيضلون من حيث لا يعلمون.

وإذا كان الشيخ المفيد(قده)، ينقد أصحاب الحديث في منهجهم الفكري، ويتّهمهم بالتقليد للرواة، وبالتقديس للحديث، بقطع النظر عن مضمونه وعن سنده، وبالبعد عن الدراسة المقارنة بين الحديث والقرآن والعقل، فإن ذلك يمثل المنهج الذي لا بدَّ من التركيز عليه لمعرفة قواعده وأبعاده، لأن المسألة لا تخلو من الدقة والالتباس.

فهل يكفي في الأخذ بالحديث صحّة سنده، من دون ملاحظة الاحتمالات المحيطة به في أجواء الخلافات الفكرية في زمن صدوره،

(101) م.ن، ص101.

مما قد يدفع ببعض أصحاب الاتجاهات المختلفة إلى وضع الأحاديث التي تتناسب مع تفكيرهم، فيخفّف ذلك من الثقة به؟

وهل يكفي في الاعتماد على مضمونه، أن لا يكون مستلزماً للمحال ـ عقلاً ـ بالمعنى المطلق، من دون دراسة طبيعته في إمكاناته الواقعية، ومدى انسجامه مع الجانب العملي في المسألة؟

إننا نلاحظ ـ في منهج الشيخ المفيد العقلي في الإخبار ـ أن يكون المضمون مما تجوزه العقول ولا تنكره، أن تصحَّ الأخبار المتضمنة له، كما ورد في كتابه «أوائل المقالات» في موضوع معرفة الأئمة بجميع الصنائع.

قال: «إنّه ليس يمتنع ذلك منهم، ولا واجب من جهة العقل والقياس، وقد جاءت أخبار عمن يجب تصديقه، بأن أئمة آل محمد(ع) قد كانوا يعلمون ذلك، فإن ثبت، وجب القطع به من جهتها على الثبات، ولي في القطع به منها نظر، والله الموفّق للصّواب، وعلى قولي هذا جماعة من الإمامية»[102].

ولكن التأمّل يفرض علينا ـ إضافةً إلى ذلك ـ أن نجد تفسيراً للمضمون الفكريّ من حيث انسجامه مع طبيعة الأشياء المتصلة بالمضمون، وذلك كما هو الحديث عن مسألة الولاية التكوينية التي يذهب إليها الكثيرون من علماء الإمامية، انطلاقاً من الأحاديث الدالة على ذلك، ومن عدم وجود أية ممانعة عقلية في تجويزها، فقد يبرز سؤال في ذلك عن ضرورتها، ما دامت الرسالة التي أمروا بالحفاظ عليها، كما أمر النبي(ص) بتبليغها، لا تفرض ذلك، وما داموا لم يمارسوها في حياتهم بشكل وبآخر، ولا سيما أن النبي(ص) ينفي عن نفسه هذه القدرة، فيما حدَّثنا القرآن عنه في جوابه للمشركين الذين اقترحوا عليه القيام ببعض الأفعال الخارقة للعادة، وذلك بقوله: ﴿قُلْ

(102) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، بيروت، دار المفيد، ط1، سنة 1404هـ، ص37 ـ 38.

﴿سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَرًا رَسُولاً﴾[103]، ما يوحي بأن الرسولية لا تفرض وجود مثل هذه القدرة في دوره ومهمته.

وهكذا نجد السؤال يفرض نفسه في الأحاديث التي تدل على أن الله خلق الكون لأجلهم، فإننا لا نستطيع أن نجد له تفسيراً معقولاً، حتى على مستوى وعي المضمون في التصور الفكري، فهل القضية واردة في نطاق التشريف، أو في نطاق الدور الرسالي، أو في نطاق الهدية أو ما إلى ذلك؟!

إن القضية ليست في الحديث عما هو الممكن والمستحيل في الجانب التجريدي من حيث الحكم العقلي، بل هي في إيجاد المبررات الواقعية للمضمون، على أساس العلاقة بين النبوة أو الإمامة وبين هذه الأمور، وإذا كان البعض يتحدث بأن ما لا نفهمه من هذه الأمور لا بد من أن يرد علمه إلى أهله، فإن ذلك يفرض علينا إهمالها وعدم اعتبارها من أصول العقائد، باعتبار أن العقيدة لا بدَّ من أن تمثل وعياً في الفكر، وقناعةً في الوجدان.

ويحدثنا الشيخ المفيد في كتابه «أوائل المقالات»، عن اختلاف علماء الإمامية في تفسير معنى الرجعة[104] التي اتفقوا عليها من ناحية المبدأ، فقد كان جماعة من الشيعة يؤولون الأخبار الواردة في الرجعة على طريق الاستفاضة إلى رجوع الدولة، ورجوع الأمر والنهي إلى الأئمة(ع) وإلى شيعتهم، وأخذهم بمجاري الأمور دون رجوع أعيان الأشخاص، كما نقل ذلك السيد المرتضى عن جماعة من الشيعة تأولوا الرجعة بذلك.

وإذا كان محققو الشيعة قد رفضوا هذا التأويل، لعدم لزوم محال عقلي في هذا الموضوع، فإننا نتصور أن هؤلاء القوم لم ينطلقوا في تأويلهم من الاستحالة العقلية، لأن الرجعة ليست أشد صعوبةً من البعث،

---

(103) سورة الإسراء، الآية (93).

(104) أوائل المقالات، مصدر سابق، ص13.

ولكنهم انطلقوا من الفكرة التي تثير التساؤل حول ضرورة ذلك، فإذا كان المقصود الانتصاف للمظلومين من الظالمين، وغلبة المحقين على المبطلين، فإن ذلك حاصل في يوم القيامة، وإذا كانت القضية هي إظهار الحق على الباطل، وبسط العدل في الكون، فإن وجود الدولة المهدية الشاملة كفيل بذلك، وإذا كانت المسألة تحقيق الأمنيات في دولة الحق للمؤمنين، وشفاء غيظهم من معاصريهم من المبطلين، فيما يمكن أن تحقّقه الرجعة من حصول الأماني وشفاء الغيظ، فإن يوم القيامة يحقّق ذلك بأعظم مما يحدث من خلال الرجعة، لأنه يتصل بالمصير الأبدي في النعيم والشقاء.

إن المسألة ليست مرتبطةً بالإمكان والاستحالة، بل هي مرتبطة بالمبررات العملية الواقعية في ضرورة ذلك، ما يجعل التأويل أكثر قرباً للالتزام بالأحاديث من إبقائها على ظاهرها، ولا سيما عند مواجهة التحديات الفكرية في هذه المسألة التي لا تمثل ـ في طبيعتها ـ أصلاً في أصول العقيدة[105].

## العقل ومصدريته للعقيدة

هل يمكن اعتبار العقل مصدراً للعقيدة، كما تم اعتباره مصدراً للاستنباط عند بعض المدارس الفقهية الإسلامية؟

والجواب واضح، بعد أن يتم التفرقة بين العقل القطعي والعقل الظني، فالدليل العقلي القطعي يمكن أن يكون قرينةً على أن المراد ببعض الظواهر القرآنية هو خلاف الظاهر، كما في الآيات الدال ظاهرها على التجسيم أو الجبر، فقوله تعالى: **﴿وَقَالَتِ اليهود يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ**

(105) مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد، مجلة الفكر الإسلامي الجديد، العدد التاسع، مصدر سابق.

فَسَادًا وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[106] أو قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[107]. ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[108]، فقد دلّ الدليل العقلي القطعي أنّ الله ليس جسماً، ولا يمكن أن يتصف بما يتصف به الجسم المادي، وهذا ما دفع علماء التفسير إلى تأويل مثل هذه الظواهر بما ينسجم مع الدليل المذكور.

## المعرفة بين اتجاهات العقل والحسّ

إننا نواجه في بعض الآيات في سورة البقرة، تحديداً لصفات المتقين في إيمانهم وسلوكهم، ضمن إطارٍ يحدّد أصول العقيدة، ويشتمل على الجوانب الأساسية من حركة العقيدة في الحياة. وهنا، نحاول استيحاء هذه الصفات من حيث طبيعتها ومدلولها ودورها في حياتنا الروحية والعملية.

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: 3) الإيمان بالغيب صفة أساسية من صفات المتقين، وللكلمة مجالات متنوّعة تتحرّك فيها. فما هو المراد من الإيمان بالغيب؟

الإيمان بالغيب هو الإيمان بالأشياء التي لا يصل إليها الحسّ بشكل مباشر، ومنها الإيمان بالله؛ فالإنسان يؤمن بالله من خلال آثاره، ومن خلال مخلوقاته، في ما تدل عليه من عظمة الخلق، على الرغم من أنه لا يُمسّ ولا يُرى، لأنّ الوجدان يفرض ذلك كحقيقة حاسمة ترتكز على الأسس العلميّة والعقليّة؛ وبذلك تتحوّل التقوى الفكرية إلى حركة في داخل الذات، تثير فيها اليقين وتقودها نحو الإيمان. أمّا غير المتقين، فلا يؤمنون إلاّ بالحسّ والتجربة، من دون أن ينفذوا إلى ما وراءهما من قواعد وركائز؛ فالقيمة الفكرية في القضايا عندهم، هي في خضوعها

(106) سورة المائدة، الآية (64).

(107) سورة الأعراف، الآية (54).

(108) سورة طه، الآية (5).

للملاحظة الحسيّة بعيداً عن كلّ مضمون عقلي أو فكر سابق، لأنَّ الإيمان بالحسّ ـ كما يقول البعض ـ يحمل للإنسان المقاييس الطبيعية التي يمكنه من خلالها أن يعرف الحقّ والباطل، إذ من الممكن أن يدرك الإنسان نتائج التجربة في حالتي النجاح والفشل، فإذا نجحت، انطلقت الحياة معه في عملية تكرار يكتشف أبعاد النجاح، وإذا فشلت، فإنّها تقف عند حدود التجربة في مراحلها المحدودة، فلا تتكرر؛ لأنَّ الخطأ لا يغري بمعاودة التجربة من جديد.

أمّا الأفكار العقلية ـ حسب هذا الرأي ـ فلا يمكن للإنسان أن يلمس بوجدانه مدى الحقّ والباطل فيها بطريقة حسيّة، لأنه لا يملك الميزان في ذلك، لأنها ليست من الأشياء المرئية التي تخضع للملاحظة والتأمّل، ليرتكز الإيمان من خلالها على قاعدة متينة. وربما كانت هذه الشبهة من أقوى الشبهات التي أثارها الحسّيون في مقابل العقليّين الذين يقولون بأنَّ هناك أساساً للمعرفة غير الحسّ.

ولكنّنا نلاحظ على هذه الشبهة ـ في مجال الجواب ـ أنها لا تصمد أمام النقد، لأسباب، منها:

**أولاً**: إنّ هذا الدليل الذي أقاموه على خطأ الرجوع إلى العقل، هو دليل عقلي خاضع للملاحظة والتأمّل التجريديّين في البداية، لأنهم يقولون: لو لم نعتمد على الحسّ والتجربة أساساً للمعرفة، لما كان لدينا مقياس دقيق للحقّ والباطل، وهذا ما يوحي إلينا بطرح سؤالٍ محدّد: هل معاني هذه الفكرة من المعاني المحسوسة التي تخضع للتجربة؟! فإن لم تكن كذلك، كانت النتيجة محاولةً لإبطال الدليل العقلي بالدليل العقلي. وفي هذا، تأكيد وتأييد للفكرة التي تؤمن بوجود دليل غير التجربة، كأساسٍ للإيمان والقناعة الفكرية والوجدانية.

**ثانياً**: إنَّ الحسّ والتجربة لا يصلحان أساساً للمعرفة بشكل عام، من دون ضمّ المقدّمات العقلية، لأنَّ التجربة محدودة بزمان ومكان معينين، فلا تنتج إلاَّ النتائج المحدودة بحجم التجربة، أمّا في الإطار العام الذي يمتدُّ خارج نطاقها في تجارب أخرى لم تحدث، فلا مجال لاستكشاف

أيّ شيء منها. فإذا أجرينا تجربةً معينةً، وأدّت إلى نتيجة معينة، ثُمَّ عاودنا التجربة مع نتيجة مماثلة، وهكذا إلى ما شاء اللّه، فإنَّ المنطق الحسّي لا يسمح ـ من ناحية ذاتية ـ بأيِّ حكم مماثل في ما يستحدث من تجارب، لأنها لم تخضع للملاحظة بشكل مُباشر، كما أننا إذا طرحنا القضية في حالة اختلاف التجربة الثانية عن التجربة الأولى، فإننا لا نستطيع اكتشاف الخطأ من خلال ذلك، لأنَّ لكلّ منهما، مثلاً، ظروفاً محدّدةً، تجعل أية واحدة منهما خاضعةً للّحظة الزمنية التي عاشت فيها؛ إذاً ليس لأيٍّ من نماذج التجربة سعةٌ تتجاوز نطاقها.

ولكنَّ المنطق العقلي هو الذي يمدّ التجربة إلى المجال الواسع الذي يتجاوز الظروف الطارئة من الزمان والمكان. ولنضرب لذلك مثلاً: لو واجهنا قانوناً علمياً، مثل «الحركة تولّد الحرارة» من خلال مليون تجربة لحالة الحركة، فلا نستطيع الإقرار بالقانون العلمي بصفته الشاملة الممتدة، إلاَّ على أساس أحكام عقلية مجرّدة، مثل حكم العقل «بأنَّ حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد»؛ والذي يعني أنَّ الأشياء المتماثلة في الخصائص وفي الظروف تكون مماثلةً في النتائج، ومثل حكم العقل «بأنَّ الواحد لا يصدر عن متعدّد»، أو «أنَّ الواحد لا يصدر إلاَّ عن واحد»، وقاعدة «أنَّ الشيء لا يصدق في حال صدق نقيضه»... فلولا ضمّ هذه القواعد العقلية المسلَّم بها، لما استطعنا أن نمدّ التجربة إلى أكثر من مجالها؛ فإنَّ القاعدة الأولى تتكفّل باعتبار الحالات التي لم تقع تحت التجربة، مماثلةً في النتائج لمثيلاتها ممّا وقع تحت التجربة، وتنطلق القاعدة الثانية لتُخضع النتيجة الواحدة للمليون حركة لعلة واحدة، وهي طبيعة الحركة بعيداً عن الخصائص الذاتية لكلّ واحدة منها، لأنه لا يمكن أن تصدر الحرارة الواحدة مثلاً عن مليون سبب. وتأتي القاعدة الثالثة لتمنع افتراض الخطأ في موقع افتراض الصواب، لأنَّ ذلك يؤدي إلى اجتماع النقيضين المستحيل.

في ضوء ما تقدّم، نعرف أنَّ المبادىء العقلية هي التي استطاعت أن تربطنا بالأفكار والقوانين العامّة من خلال التجارب المحدودة؛ ولولاها، لما استطاعت التجارب المحسوسة أن تمنح الإنسان الغنى العلمي

والفكري، سواء في القوانين العلمية العامة، أو في المبادئ العامة للحياة.

وربما نحتاج إلى أن نلفت النظر إلى القاعدة الثالثة، كنموذج حاسم من نماذج المسلّمات العقلية البديهية التي تعتبر مقياساً لمعرفة الحق والباطل في شتى ألوان المعرفة؛ فإنَّ الوجود والعدم لا يمكن أن يجتمعا في إطار واحد في زمان واحد ومن جهةٍ واحدة، فهذه الفكرة من الأفكار العقلية القطعية التي لا مجال للشك فيها، كما لا يمكن لأية معرفة أن تستغني عنها، لأنَّ أية وسيلة من وسائل المعرفة، لا تملك أية قيمة لنتائجها إذا كان احتمال صدق نقيض النتيجة وارداً في حساب الواقع، لأنَّ القضية عندها ستواجه إمكانية الصدق والكذب في وقت واحد. فلولا هذه القاعدة العقلية التي لا تستند إلى أي أساس تجريبي محسوس، لما أمكن قيام أو إثبات أية معرفة من المعارف.

وخلاصة الحديث، في ما قدّمناه، أنَّ التجربة ليست هي المقياس الوحيد لمعرفة الحقّ والباطل، لتتجمّد المعرفة عند المحسوس، بل هناك العقل الذي يربط الإنسان بالقاعدة الصلبة للمعرفة، سواء في الأفكار التجريدية، أو في الأفكار التجريبية.

## الإيمان بالغيب

ومن هذا الاتجاه، نتحرّك في الاستدلال على سلامة الفكرة الدينية التي تعتقد بوجود أشياء غير منظورة من القوى والعوالم والأشياء، كنتيجة لوجود أسس موضوعية في عالم الواقع، للاستدلال على هذه الأشياء بمعونة الأدلة العقلية الثابتة؛ كما في الإيمان بوجود اللّه سبحانه وتعالى، فإنَّ كلّ ما حولنا يدل على وجوده، وإن لم تدركه أبصارنا، ولم تلمسه حواسنا، انطلاقاً من القاعدة العقلية التي تقرّر أنَّ كلّ ممكن لا بُدَّ له من علة موجدة لا تخضع لعلة أخرى، وقد نستطيع إدراك ذلك ببعض وسائل الإيضاح، فنلاحظ أننا نؤمن بأشياء غير محسوسة لنا في نطاق الكون، مما لم يتيسر لنا رؤيته من خلال وسائل القناعة التي نملكها في حياتنا العملية، ما يعني أنَّ المبدأ الذي يقرر واقعية الإيمان بغير المحسوس صحيح وواقع.. أمّا إمكانية الرؤية في ما يستقبل وعدم إمكانيتها، فلا

يغيّران من الموضوع شيئاً. والإيمان بالغيب هو امتداد للتفكير القائل بأنَّ الحسّ والتجربة ليسا كلّ شيء في المعرفة، بل هناك العقل الذي يسير إلى جانب الحسّ ليمدّنا بالمعرفة، من خلال الحسّ أو العقل.

## هل الدِّين غيب كلّه؟

لا بُدَّ لنا من أن نتوقف في هذا المجال عند نقطة مهمة جداً، وهي أنَّ الدِّين عندما يركّز على الإيمان بالغيب، فهل يعني هذا أنَّ الدِّين قائم على الإيمان بالغيب فقط، وليس هناك إلاَّ الغيب في مضمون الإيمان، وفي تقويم الأشخاص، وفي تعليل الأحداث والظواهر الكونية والاجتماعية، كما يحلو للبعض أن يقولوا أو يعتقدوا أو يفسروا، فيخضعون الظواهر الطبيعية كلّها أو أكثرها لتفسيرات غيبية، لا يصل إليها فكر الإنسان، ما جعل العقل البشري، في بعض مراحله، يبحث عن أسباب الظواهر الطبيعية وعللها، كالصحة والمرض والهزيمة والنصر، وعن خلفيات المشاكل الاقتصادية أو السياسية، خارج الواقع العملي للأشياء، مكتفياً بإرجاع ذلك إلى عوامل غيبية، أو إلى اللّه، من دون أن يبحث عن القوانين الطبيعية التي أودعها اللّه في الكون، ليقوم عليها نظامه ونظام الحياة، في نطاق مبدأ السببية الطبيعية في الأشياء؟

لقد وقع في هذه الشبهة بعض المؤمنين الساذجين، فوقفوا موقف المنكر لكثير من نتائج العلم، لاصطدامها بالذهنيّة الغيبية التي لا تألف مثل هذه النتائج، والبعض منهم تطرّف في موقفه إلى درجة تكفير الإنسان الذي يؤمن بوجود قوانين طبيعية تحتكم إليها الظواهر الطبيعية والكونية، لأنهم يحسبون الفارق بين الإيمان والكفر، هو الاعتقاد بغيبية الأسباب في جانب الإيمان، وبواقعيتها أو ماديتها في جانب الكفر.

وقد نشأت في هذا الجو ـ ولفترات ـ فكرة تركيز الوعظ على الجانب الغيبي في كلّ مجالات الحياة، من دون توضيح للقوانين الطبيعية التي أودعها اللّه في الكون، ما أدّى إلى ربط كلّ الظواهر الطبيعية باللّه بشكل مباشر، وربما كان هذا أحد الأسباب التي أقعدت الإنسان المسلم في العصور الماضية عن التقدّم في اتجاه فهم الكون، من خلال فهم القوانين

المتحكّمة بمسيرته، وساهمت في تكوين الشخصية الغيبية، ذات العقل الغيبي والمشاعر الغيبية، التي تبحث في الماضي والحاضر عن خطوات الغيب، وتواجه المستقبل بتطلعات غيبية، تفسح في المجال للكهّان والمتنبئين للعب بعواطف النّاس ومشاعرهم، من خلال عمليات «فتح الفال» وغيرها، حتى إننا رأينا الكثيرين من السياسيين وغيرهم، ممن يهمهم أمر معرفة مستقبلهم السياسي والعاطفي، يتجهون إلى العجائز أو الفلكيين الذين يدّعون معرفة الغيب ويتاجرون بها، ليعرفوا منهم تطورات المستقبل.

إننا لا نؤمن بحركة الإيمان بالغيب في مثل هذه المساحة الواسعة من حياة النّاس العامة والخاصة، بل نؤمن بالغيب الذي يربطنا باللّه في مجال محدود، ولذا نرى الإسلام يشنّ حملةً شديدةً على الكهّان والكهانة والتنجيم والمنجمين، لإبعاد العقلية الغيبيّة عن واقع الفكر والحياة، ولإبقاء الإيمان بالغيب في منطقة العقيدة عالماً يعيش في داخل الذات، ليطوف بالإنسان في بعض مجالات حياته، بعيداً عن الاستغراق في المادة العمياء، التي لا تفتح عينيها على الآفاق الواسعة المنطلقة أبداً مع اللّه، لكي لا يتجمد الإنسان عند حدود الأمل الضيّق الذي تسمح به ظروفه الخاصة المحدودة.

إننا قد نؤمن بالغيب بشكل جريء في كثير من الحالات التي لا نفهمها، أو ربما نتمرّد ـ في وعينا ـ على بعض القوانين الطبيعية التي قد يكون لها جانب غيبي، لأننا نعتقد أنَّ الحياة لا تخضع دائماً للتفسيرات المادية، فقد تحدث في حياة كلّ منّا أشياء غيبية في عالم الرزق أو الصحة أو غير ذلك، فيشفى بعض المرضى نتيجة التوسل إلى اللّه بنبيّ أو وليّ، أو بسبب دعاء أو عمل عبادي، في جوّ نفسيّ معين قد لا ينسجم مع التفسير النفسي العملي.

إننا لا تنكر وجود جانب روحي يرعى الإنسان ويتدخل في حياته، ولكن المبدأ الأساس في الحياة من وجهة نظر إسلامية، هو أنَّ الحياة تخضع في جميع أسرارها ومظاهرها، سواء كانت سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، لقوانين طبيعية أودعها اللّه في الكون، وهذا ما نجده في

القرآن في أكثر من آية، في حديث اللّه عن سننه في الكون: ﴿**سُنَّةَ اللّه فِي الَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ**﴾[109]، ﴿**فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَحْوِيلاً**﴾[110].

ولذلك، فإنَّ إيماننا بالغيب، لا يمنعنا من الوقوف أمام كلّ ظاهرة كونية أو حياتية لنفهم أسبابها وأسرارها، بل الملحوظ أنَّ القرآن يدعونا في كلّ آيات التفكر والتدبر، إلى النّظر في الكون، وفي التاريخ، لنعرف أسبابها وأسرارها، ولنكتشف من خلالها عظمة اللّه تعالى. وبذلك يحتضن الفكر الإسلامي كلّ علوم الحياة والإنسان، التي تحاول البحث عن القواعد العلمية التي تحكم الكون والسلوك والتفكير في ضمن كيانٍ متكامل متوازن، ويتجه إلى الواقع ليفسره تفسيراً ينسجم مع الدور الكبير الذي أعدّ اللّه له الإنسان في الحياة[111].

## الغيب ومضمون بعض الأحاديث

قد يقف البعض في مواجهة نقاشنا لبعض المفردات هنا وهناك، والتي تتعلق بالعقيدة، أن هذا يعني رفضاً للغيب، وما يتعلق به من أسرار لا يصل إليها العقل الإنساني، وبالتالي، فلا يحق له رفض ذلك، فقد أكّد العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان، ضرورة التوقف وعدم المسارعة إلى الرفض في مثل هذه المواقف، قال (رحمه الله): «وإياك أن ترمي أمثال هذه الأحاديث الشريفة المأثورة عن معادن العلم، ومنابع الحكمة، بأنها من اختلاقات المتصوّفة وأوهامهم، فللخلقة أسرار، وهو ذا العلماء من طبقات أقوام الإنسان، لا يألون جهداً في البحث عن أسرار الطبيعة، منذ أخذ البشر في الانتشار، وكلّما لاح لهم معلوم واحد بأنَّ لهم مجاهيل كثيرة، وهي عالم الطبيعة، أضيق العوالم وأخسها، فما ظنك بما وراءها، وهي عوالم النور والسعة»[112].

---

(109) سورة الأحزاب، الآية (38).

(110) سورة فاطر، الآية (43).

(111) راجع: تفسير من وحي القرآن، مصدر سابق، تفسير سورة البقرة، الآيتان (1و2).

(112) تفسير الميزان، مصدر سابق، 1، ص121.

وهذا ما أكّده سيدنا الأستاذ، حيث قال: ونحن نتفق مع العلامة الطباطبائي في القاعدة العلمية التي أسسها، وهي عدم المبادرة إلى رفض ما لا تقبله الأفكار من خلال ابتعاده عن المألوف ممّا يعرفه النّاس، أو يقع في نطاق تجاربهم الذهنية وانفعالاتهم الشعورية، لأنَّ عالم الغيب يختلف في موازينه عن عالم الحسّ، لعدم خضوعه للتجربة الحسية، الأمر الذي يجعل المقياس في معقوليته وعدم معقوليته، هو انطلاق القضية في أبعادها من دائرة الإمكان المنطلقة من دراسة الفكرة وقدرة اللّه المطلقة، فلا يجوز لنا أن نرفض الغيب في طبيعته ومفرداته لمجرّد ابتعاده عن دائرة المألوف لدينا، لأنَّ المألوف ليس هو الصيغة النهائية للحقيقة حتى في ساحة الحسّ، فكم من الأمور التي كانت فوق مستوى المألوف مما يعقله النّاس في قضايا الحياة وأسرار الكون، أصبحت عاديةً ومألوفةً لديهم بعد اكتشافها من قبل العلماء ووضوحها لديهم، وكم من الأمور المألوفة لديهم بفعل السير التاريخي للأفكار والعقائد، تحوّلت إلى أشياء مستنكرة بعد ثبوت زيفها وخرافيتها، وكم من الأشياء التي كانت غيباً في وعي النّاس، عادت حسّاً من خلال الاكتشافات العلمية.

لذلك، فإنَّ طريقة البحث في الأمور الغيبية، تختلف عن الطريقة في الأمور الحسية؛ ففي الغيب متّسعٌ للفكر التأملي والعقل النظري، وفي الحسّ منطلق للتجربة الواقعية والعقل العملي، بالإضافة إلى دائرة التأمّل فيه، ولكنّ المسألة التي تفرض نفسها في شؤون الغيب، هي توثيق النص المرويّ عن المصادر المعصومة التي لا تخطئ في نقل الأشياء وفي تصوّرها، وتركيز الفهم الدقيق للنصوص من خلال القواعد والأصول المتّبعة في ذلك، وهذا ما ينبغي البحث فيه قبل الالتزام بالنص كوثيقةٍ علميةٍ، ولا سيّما إذا عرفنا دخول الكثير من الأحاديث الموضوعة في تراثنا، من خلال اليهود في إسرائيلياتهم، التي أريد لها أن تشوّه المفاهيم الإسلامية في الخطوط العامة والتفصيلية، أو من خلال الكذابين الذين كانوا يضعون الأحاديث ويدسّونها في كتب الثقات من أصحاب الأئمة(ع)، كما ورد ذلك في حديث الإمام الصادق(ع) عن أبي الخطاب وجماعته، مما يتضمن الكفر والزندقة والخرافة.

فلا بُدَّ لنا من التدقيق في السند والمتن ـ كما يعبّر القدماء ـ قبل القبول بها وتحويلها إلى ثقافةٍ عامة للنّاس، ولا سيّما في الأمور المتصلة بالعقيدة، بحيث يبادر النّاس إلى إنكار الحقائق الثابتة، أو تأويل النصوص المعتمدة لمصلحتهم.

ولا بُدَّ، إلى جانب ذلك، من المقارنة بين النصوص في دلالاتها الفكرية، وخصوصاً مسألة العرض على القرآن الذي هو كتاب اللّه الذي **﴿لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ﴾**[113]، للتعرّف إلى ملاءمة المفهوم الحديثي في مضمونه الفكري مع المفهوم القرآني في دلالاته، من خلال الأصول الدقيقة للبحث العلمي، وعدم الاقتصار على الأساليب الأصولية التقليدية في طريقة البحث والمقارنة.

ولذلك، فإنَّ المسألة ليست مسألة استبعاد الغيب في مفرداته، مهما كانت غريبةً عن المألوف، ولكنَّها مسألة التأكيد على صدور هذا الغيب ممن يملك أمر الحديث عن الغيب في قضايا العقيدة والحياة»[114].

## التعارض بين النص القرآني والسنة

نعم، إذا كان الدليل ظنياً، فالمتبع هو الظواهر القرآنية عندئذ. ومع ذلك، فقد اختلفت المدارس الإسلامية في هذا المجال، حيث ذهب البعض إلى عدم ضرورة التأويل، بل لا بدَّ من إبقاء اللفظ القرآني على ظاهره، وإثبات أن لله يداً وعرشاً، وهكذا. . . وذهب آخرون إلى ضرورة التأويل، والقسم الأول أبقى الظواهر القرآنية على حالها، إما وقوفاً على ما جاء به التنزيل، ولكن مع نفي التشبيه، وإما تصرفاً في الحقائق الخارجية، تنزيهاً للخالق عن صفات مخلوقيه، وإن اشتركا في الصفات من الناحية اللفظية، مع الاختلاف العميق في المعنى.

وسوف نتعرَّض لنموذجين، الأول للسلفيّة من أهل السنَّة، والثاني

---

(113) سورة فصلت، الآية (42).

(114) راجع: تفسير من وحي القرآن، مصدر سابق، تفسير سورة البقرة، الآيات (30 ـ 33).

لبعض عرفاء الشيعة، فقد اتفق الاثنان على عدم ضرورة التأويل، وإن اختلفا بعد ذلك في المعالجة، كما يتَّضح عند التعرض لموقف كلّ واحد منهما.

## الموقف الأول: السلفيّة من أهل السنّة

وسوف ننقل بعض ما ورد في رسالة الصفات للخطيب البغدادي، حيث ذكر: «أما الكلام في الصفات، فإن ما رُوِي منها في السنن الصحاح، مذهب السلف (رضوان الله عليهم) إثباتها، وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها. وقد نفاها قوم، فأبطلوا ما أثبته الله سبحانه، وحققها من المثبتين قوم، فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف. والقصد إنما هو سلوك الطريقة المتوسطة بين الأمرين، ودين الله بين الغالي فيه، والمقصر عنه». والأصل في هذا، أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله. فإذا كان معلوماً أن إثبات رب العالمين عزَّ وجل، إنما هو إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته، إنما هو إثبات وجود، لا إثبات تحديد وتكييف. فإذا قلنا: لله تعالى يد، وسمع، وبصر، فإنما هي صفات أثبتها الله تعالى لنفسه، ولا نقول: إن معنى اليد القدرة، ولا إن معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول: إنها جوارح وأدوات الفعل، ولا نشبّهها بالأيدي والأسماع، والأبصار التي هي جوارح، وأدوات للفعل. «ونقول: إنما وجب إثباتها لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها، لقوله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[115]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾»[116].

(115) سورة الشورى، الآية (11).

(116) (سورة الإخلاص، الآية(4).. وقال العلامة الألباني في (مختصر العلو، ص49): قلت: فاحفظ هذا الأصل من الكلام في الصفات وافهمه جيداً، فإنه مفتاح الهداية والاستقامة عليها، وعليه اعتمد الإمام الجويني حين هداه الله تعالى إلى مذهب السلف في الاستواء وغيره، كما تقدم ذكره عنه، وهو عمدة المحققين كلهم في تحقيقاتهم لهذه المسألة، كابن تيمية وابن القيم وغيرهما، قال ابن تيمية في (التدمرية، ص 29)، طبع المكتب الإسلامي: القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذاتٌ حقيقيّة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات، فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟=

ويقال لهؤلاء المعطّلة، لأنهم عطّلوا العقول عن معرفة الصفات، لعجزها عن ذلك كما كانت عاجزةً عن معرفة الذات[117]. ويقابل هؤلاء المشبّهة[118] حيث برزت بعض الاتجاهات في الفكر الإسلامي، حملت الألفاظ مثل العرش ونحوه على معانيها الحقيقية ومصاديقها المادية،

---

= قيل له كما قال ربيعة ومالك وغيرهما رضي الله عنهم: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة، لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه، وكذلك إذا قال: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: لا أعلم كيفيته، قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له وتابع له، فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه، وبصره، وتكليمه، واستوائه، ونزوله، وأنت لا تعلم كيفية ذاته؟ وإذا كنت تقر بأن له حقيقةً ثابتةً في نفس الأمر مستوجبة لصفات الكمال لا يماثلها شيء، فسمعه وبصره وكلامه ونزوله واستواؤه ثابت في نفس الأمر، وهو متصف بصفات الكمال التي لا يشابهه فيها سمع المخلوقين، وبصرهم، وكلامهم، ونزولهم، واستواؤهم... اهـ.

(117) ويرجع هذا الموقف بالتحليل إلى رؤية تعطيلية مناهضة للعقل، تحرم عليه حقه في النظر والمعرفة، وتحظر على الإنسان ممارسة ما جبل عليه من غريزة البحث والتفكير، كما أنها تتقاطع بالكامل مع الكتاب والسنة فيما حثّا عليه من تدبر وتفكير. راجع: التوحيد، للسيد كمال الحيدري (ج 1، ص 337) دار فراقد.

(118) فقد زعموا أنّ لله سبحانه عينين ويدين ورجلين مثل الإنسان. قال الشهرستاني: أمّا مشبهة الحشوية، فقد أجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة، وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة، إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حدّ الإخلاص والاتحاد المحض. وحكى الكعبي عن بعضهم، أنّه كان يجوّز الرؤية في دار الدنيا، وأنّهم يزورونه ويزورهم. وحكى عن داود الجواربي أنّه قال: اعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عمّا وراء ذلك. وقال: إنّ معبوده جسم ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين، ومع ذلك، جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء، وحكى عنه أنّه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأنّ له فروة سوداء، وله شعر قطط!!

وأمّا ما ورد في التنزيل من الاستواء، والوجه واليدين والجنب، والمجيء والإتيان والفوقية وغير ذلك، فأجروها على ظاهرها، أعني: ما يفهم عند إطلاق هذه الألفاظ على الأجسام، وكذلك ما ورد في الأخبار عن الصورة وغيرها في قوله عليه الصلاة والسلام: «خلق آدم على صورة الرحمن»، وقوله: «حتى يضع الجبار قدمه في النار»، وقوله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، وقوله: «خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحاً»، وقوله: «وضع يده أو كفّه على كتفي»، وقوله: «حتى وجدت برد أنامله على كتفي»، إلى غير ذلك، أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام، وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي عليه الصلاة والسلام، وأكثرها مقتبسة من اليهود، فإنّ التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا: اشتكت عيناه(الله) فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وإنّ العرش لتئط من تحته كأطيط الرحل الحديد، وإنّه ليفضل من كلّ جانب أربع أصابع، وروى المشبّهة عن النبي عليه الصلاة والسلام: «لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله». يراجع: الملل والنحل(ج1، ص 105 ـ 106)، نقلاً عن بحوث في الملل والنحل، للشيخ جعفر السبحاني.

فالعرش مخلوق كهيئة السرير، وله قوائم، وهو موضوع على السماء السابعة، والله تعالى مستو عليه، كاستواء الملوك على عروشهم، وهكذا بالنسبة إلى الكرسيّ[119].

وهناك مصطلح آخر للمعطّلة عند السلفية، فيقصدون بالمعطلة: الذين ينفون دلالة نصوص الكتاب والسنة عن المراد بهما، ومن ذلك، نفي الأسماء والصفات، وأول من أظهر التعطيل في الإسلام، هو الجعد بن درهم، وتعد الجهمية أشهر فرق المعطلة، ثم المعتزلة، ثم الأشاعرة.

وفي الحقيقة، تعتبر مسألة الصفات من أهم المسائل التي اختلف فيها المسلمون، وقد نشأ عدة نظريات في هذا المجال، لا يخلو بعضها من غرابة.

## الفرق بين التعطيل والعجز

هل التعطيل هو العجز، أي عجز العقل عن الوصول إلى بعض المعارف، لأنه لا يملك الطريق للوصول إليها، وبالتالي فمن وقف حيث أمرنا الله بالوقوف، فهل يكون معطّلاً؟

فلو قلنا: ما هي حقيقة العرش؟ وكيف هو حمل الملائكة له، عند مواجهتنا للآية التالية: ﴿**الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ**﴾؟ وما هي مهمتهم في ذلك؟ ومن هم هؤلاء الذين حوله؟ كلّها علامات استفهام تطل على عالم الغيب بحيرةٍ، قد تبقى ممتدةً مع تطلّعات المعرفة من دون أن تحصل على جواب، لأن الله لم يعرّفنا تفصيل ذلك، فلنترك علم ذلك إليه[120]...

أو أن التعطيل هو بإفراغ الصفات من مضمونها بصرفها عن ظاهرها، أو بحملها على معنى كنائي ونحو ذلك، لأن مؤدى ذلك، كما ادعى البعض، أنه ليس هناك مصاديق أو حقائق خارجية اسمها العرش والكرسي واللوح المحفوظ وما إلى ذلك، بل هي محض استعمال كنائي عن أمور،

---

(119) وقد ألف العديد من علماء السلفية كتباً في ذم التأويل ونفيه مطلقاً، منها ذم التأويل لموفق الدين ابن قدامة المقدسي، وغيره كما سيأتي.

(120) راجع: تفسير من وحي القرآن، مصدر سابق، تفسير سورة غافر، الآيات (7 ـ 9).

ومن دون أن يكون وراء ذلك حقائق واقعية موجودة في الخارج[121]؟

وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن قيمة الأساليب البيانية، مثل المجاز والكناية وغيرهما، في التعبير عن بعض المعاني الخارجية أو غيرها من المعاني التي يكون لها نحو تقرر وثبوت، لأنه من الممكن أن يؤدي ذلك إلى إنكار مثل هذه الأساليب، فلا وجود للمجاز وغيره، وهذا الموقف بعينه هو الذي يذهب إليه بعض الفرق السلفيّة التي تحمل هذه الألفاظ على معانيها الحقيقية كما تقدَّم[122].

وهذا ما دفع ببعض الخلف المتوسّعين بالتأويل، إلى رمي السلف بعدم الفهم، حيث رأوا أن مذهب السلف هو مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث، من غير فقه ولا فهم لمراد الله والرسول منها، واعتقدوا أن السلف بمنزلة الأميين[123].

فإذا قيل: أين التعطيل في ما قرره ابن تيمية في مسألة الصفات عندما قال: «القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذاتٌ حقيقيّة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات، فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له كما قال ربيعة ومالك وغيرهما رضي الله عنهم: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عن الكيفية بدعة، لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر، ولا يمكنهم الإجابة عنه»[124]؟

فيقال: قد لا يكون أي تعطيل بأي معنى من المعاني، لو قرأنا هذا النص وحسب، ولكن المشكلة أن ابن تيمية ومن وافقه على ما ذهب إليه، لا يرتضون تأويل العرش وغيره مما ظاهره التجسيم بأي معنى من

---

(121) راجع: التوحيد، للسيد كمال الحيدري، مصدر سابق، 2، ص 338.

(122) يراجع بهذا الخصوص كتاب المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، تحقيق الدكتور عبد التعظيم المطعني، نشر مكتبة وهبي، القاهرة، ط1، 1995.

(123) الصواعق المرسلة، ص 8، نقلاً عن المصدر السابق.

(124) ابن تيمية في الرسالة التدمرية، مصدر سابق، ص 29.

المعاني، ولا بدَّ من الإذعان بهذه الصفات بما تمثله من المعنى دون السؤال عن الكيفية. . .

قال محقق كتاب (إبطال التأويلات لأخبار الصفات) في مقدمة تحقيقه واصفاً الكتاب المذكور: «وهو كتاب فريد في بابه، إذ تضمن الردّ على تأويلات الأشاعرة والمعتزلة والجهمية لأخبار الصفات الإلهية الواردة على لسان رسوله(ص) وأعلم الخلق به، وبيان مذهب السلف فيها، وهو إثباتها والإيمان بها، ونفي التكييف عنها والتمثيل لها، فهذا هو التوحيد الذي بيّنه الله تعالى في كتابه، وكان عليه رسول الله(ص) وصحابته الكرام والتّابعون لهم بإحسان.

وليس التوحيد هو ما يدّعيه أولئك المبتدعة من وجوب تأويل الصفات وتفسيرها بما يليق بالله تعالى، وأن إثبات حقائقها ومعانيها يقتضي تشبيه الله بخلقه! زعموا!! وسموا أهل السنة والجماعة الذين وصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله(ص) مجسمة حشوية. ولا يضر أهل السنة تسمية أهل البدع لهم بما ينفّر الناس عنهم، فلهم في رسول الله(ص) أسوة حسنة، فقد سمّاه المشركون بالساحر والكاهن والمجنون والكافر، إلى أن قال، ورحم الله تعالى من قال:

فإن كان تجسيماً ثبوت استوائه ... على عرشه إني إذاً لمجسّم
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته ... فمن ذلك التشبيه لا أتكتّمُ
وإن كان تنزيهاً جحود استوائه ... وأوصافه أو كونه لا يتكلّمُ
فعن ذلك التنزيه نزّهت ربّنا ... بتوفيقه والله أعلى وأعظمُ

انتهى. . .»[125]

---

(125) إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تصنيف القاضي أبي يعلي محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، المتوفى سنة 458 هـ، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع، تحقيق أبي عبد الله محمد بن أحمد الحمود النجدي. وقد تضمّن هذا الكتاب أحاديث صحيحة وأخرى ضعيفة ومنكرة، وقد بين محقق الكتاب ذلك، ومن هنا، حمل الكثير من الأشاعرة وغيرهم على صاحب الكتاب لتضمّنه المناكير، حتى قال البعض بأن هذا الكتاب يؤكد التجسيم بأبشع صوره. ونحن تعرضنا لذلك، للتأكيد أن السلفيّة يرفضون التأويل مطلقاً.

## الموقف الثاني: بعض عرفاء الشيعة

وسوف نعتمد على ما ورد في كتاب التوحيد للسيد كمال الحيدري[126]، والذي تعرض فيه لهذا الموقف الذي يتبناه صدر المتألهين والفيض الكاشاني والسيد الطباطبائي، صاحب تفسير الميزان، وإن كان لهذه النظرية أيضاً بعض الأثر في أراء الغزالي ومواقفه.

وخلاصة هذا الموقف، هو أن القرآن الكريم، عندما يستخدم ألفاظ مثل الميزان والقلم والعرش والكرسي واللوح ونحوها، فليس من الضروري أن تنطوي هذه المفاهيم على مصداق واحد خارجي هو المصداق المادي، بل يمكن للمصداق أن يتنوع، وهو يمتد ليشمل، إضافة إلى المصداق المتداول والمألوف في حياتنا الحسيّة، مصاديق أخرى فوق عالمنا المشهود[127].

وهذه النظرية لا تريد إلغاء المفهوم، وهي بنحو أوّلي، لا تهدف إلى إلغاء المعاني اللغوية، إنما ينصبُّ كل اهتمامها على عدم حصر المصداق الخارجي للمفهوم في المجال الاجتماعي والعرفي المتداول في نطاق عالم الحس والمادة، إذ هناك للمفهوم الواحد أكثر من مصداق، يمتدُّ بعضها إلى عالم ما وراء المادة[128].

فالمفهوم الاصطلاحي غير بعيد عن دلالات اللغة، لكن بالكيفية التي تتناسب مع مقام الله سبحانه، وشأنه في ممارسة الربوبية والتدبير الإلهي.

ويؤمن أنصار هذه النظرية بوجود حقيقة خارجية ومصداق محدد للكرسي، غاية الأمر، أن هذا المصداق لا يتشاكل مع المصداق المادي الذي نألفه في نطاق حياتنا اليومية، بل هو مما يليق بساحة قدسه سبحانه[129].

---

(126) التوحيد، للسيد كمال الحيدري، مصدر سابق، 2، دار فراقد، البحث الخامس: العرش والكرسي.

(127) م.ن، 2، ص339.

(128) المصدر نفسه.

(129) م.ن، ص 341.

إذاً، فهناك كرسي لممارسة شؤون الربوبية والتدبير الإلهي للوجود، بيد أنه ليس مصداقاً من سنخ الكرسي الذي نألفه في حياتنا المادية، بل هو على النحو الذي يناسب شأن رب العزة والجلال، المنزه عن الانفعال والتغيير والحركة والجسمية وما إلى ذلك من لوازم التوحيد الحق(130).

وهكذا الأمر بالنسبة إلى العرش، لكن ليس المقصود ظاهر معناه، كما ذهب إليه فريق من المسلمين، حين حملوا الكلمة على ظاهر معناها، فصار العرش عندهم مخلوقاً كهيئة السرير له قوائم، والله مستو عليه كاستواء الملوك على عروشهم، ومحله السماء السابعة، كما أنه ليس من الصحيح الانسياق وراء طريقة الفهم التي تلغي وجود المصداق الخارجي للعرش، وتحمل استعمال القرآن له على الكناية، بل هناك حقيقة عينية وأمر خارجي يقال له العرش، وهو مرتبة من مراتب علم الله الفعلي، له صلة ماسة بالربوبية وتدبير الوجود والنظام الكوني، كما أن الكرسي أيضاً مرتبة من مراتب العلم الفعلي.

والخلاصة لهذا الموقف، أن الكرسي هو المقام الربوبي الذي تقوم به السماوات والأرض، وهو من مراتب العلم، والعرش هو المقام الذي تنتهي إليه جميع أزمّة الأسباب، وهو يحوي صور الأمور الكونية المدبّرة بتدبير الله سبحانه وتعالى، وهو مقام العلم(131).

والمشكلة التي تواجه الباحث هنا، هي كيفية التوفيق بين كون العرش والكرسي مرتبتين من مراتب العلم الإلهي، وكون العلم قائماً بالعالم وصفة من صفاته، وإن أجيب بأن العلم الذاتي غير العلم الفعلي، وأبرز الفوارق بين الاثنين، أنَّ الذاتي عين الذات بينما الفعلي عين الفعل، ثم إن الذاتي لا متناه لأنه عين الذات، أما الفعلي فمتناه، لأنه عين الفعل، والفعل متناه، ومن جهة ثالثة، يوصف العلم الذاتي قبل الإيجاد بأنه ثابت بسيط لا يتغير، ينطبق عليه جميع ما للذات من صفات لأنه عينها، بعكس

(130) م.ن 2، ص342.

(131) م.ن، 2، ص 343 ـ 360.

العلم الفعلي الذي هو علم متغير حادث تنطبق عليه جميع أحكام الفعل.

أما الفرق الرابع، فيتمثل في أن للعلم الذاتي مرتبةً واحدةً، هي مرتبة الذات، في حين أن للعلم الفعلي مراتب متعددة، تبعاً لتعدد مراتب الفعل الإلهي[132].

لأن السؤال سيبقى قائماً عن محل هذا العلم، فإذا كان خارجاً عن الذات لكونه قائماً بالفعل نفسه، فتسميته بالعلم عندئذ غير واضحة، والجواب من وجهة نظر أصحاب هذه النظرية، هي أنه كما يوصف فعل الله بأنه مخلوق له سبحانه، كذلك يوصف بأنه معلوم له، وهذا هو العلم الفعلي، فكما أن الفعل الإلهي هو خلقه، فكذلك هو علمه، وبالتالي، لا بدَّ من أن يكون خارج الذات. ويمكن توضيح الصورة أكثر، وتقريب هذه الحقيقة إلى الأذهان من خلال مثال، فلو تصور إنسان واختلق صورة خيالية في ذهنه، فإن هذه الصورة الخيالية التي لا واقع لها، تعدّ من أفعال النفس ومخلوقاتها، وكما أنها مخلوقة من قبل الإنسان، فهي معلومة له أيضاً.

ومعنى أن هذه الصورة هي علم الإنسان، هي أنها ليست معلومة له من خلال صورة منها، بل هي بنفسها تؤلف علم الإنسان، فهي معلومة له بنفسها دون واسطة[133].

ولكن هذا كله مبني على أن يكون للفعل الإلهي مراتب متعددة، وتكون هذه المراتب نتاجاً طبيعياً لقاعدة أن الواحد بما هو واحد، لا يصدر عنه إلا الواحد، ومن ثم لقاعدة أخرى هي قاعدة إمكان الأشرف. وقد نوقش في كلتا هاتين القاعدتين، من حيث شمولهما للفعل الإلهي، ولا سيما أن الله فاعل تام الفاعلية، وهو مختار تام الاختيار، بمعنى أن فاعليته واختياره من ذاته، لا من خلال مصدر خارجي أبداً.

وكيفما كان، فإن هذه النظرية مبنية على أن للفعل الإلهي مراتب

---

(132) م.ن، 2، ص 331.

(133) م.ن، 1، ص266 وما بعدها.

متعددة، وبعض هذه المراتب ما يمكن تسميته بالكرسي والعرش، وغير ذلك على ما سبق توضيحه، والغرض هو التعرض لتصور أصحاب هذه النظرية، حتى يتضح صورتها في مقابل نظرية المدرسة السلفيّة.

**بقي أمر لا بد من توضيحه**

إن من جملة الأقوال في تفسير العرش والكرسي، أنها كناية عن الملك وإدارة شؤون الكون وتدبيره، وهذا القول كما صوّره البعض، ينفي أن يكون وراء هذه الألفاظ حقائق واقعية ومصاديق خارجية[134]، ويقول في موضع آخر: كما أنه ليس من الصحيح الانسياق وراء طريقة الفهم التي تلغي وجود المصداق الخارجي للعرش، وتحمل استعمال القرآن له على الكناية[135].

والسؤال: لا إشكال في أن الكناية أبلغ من التصريح في الكثير من الموارد، ولا سيّما إذا أريد التعرض لبعض الأمور الغائبة عن الحس، فإنه يحسن التكنية عنها بالألفاظ التي لها معنى مألوف لدى الذهن، لكونه حسياً ينتقل إليه العقل من خلال تصوره، لكن لا ليبقى على هذا التصور ويجمد عليه، بل لينتقل إلى ملزومه، كما هو الأمر بالنسبة إلى الكرسي والعرش.

وقد رأينا أن صاحب الاعتراض، نقل عن العلامة الطباطبائي في الميزان تفسيره للعرش بأنه كناية عن استيلائه على ملكه، وقيامه بتدبير الأمر قياماً ينبسط على كل ما دق وجلّ، ويترشح منه تفاصيل النظام الكوني... إلخ[136].

وهذا يبين أن التفسير بالكناية لا يراد منه إلغاء المصداق الخارجي بالضرورة.

نعم، يقع الكلام حول ماهية هذا المصداق الخارجي، ولا بد من أن

---

(134) كمال الحيدري، كتاب التوحيد، مصدر سابق، ج 2، ص359.

(135) م.ن، 2، ص 348.

(136) كمال الحيدري، كتاب التوحيد، مصدر سابق، 2، ص 346. نقلاً عن تفسير الميزان، مصدر سابق، 8، ص148 ـ 172، بحث عن العرش.

يكون مبرأً عن المادة، ومن ثم ورد تفسيره تبعاً لبعض الروايات بالعلم، ويعود الكلام عندئذٍ عن تفسير هذا العلم بالعلم الفعلي الذي هو من صفات الفعل الإلهي، وهو ما سبق أن بينّا ما فيه.

ولصدر المتألهين كلام لطيف في هذا المقام، ونحن ننقل بعضه: «ثم لا يخفى على أولي النهى، ومن له تفقه في الغرض المقصود من الإرسال والإنزال، أن مسلك الظاهريين الراكنين إلى إبقاء صور ألفاظ الكتاب وأوايل مفهوماتها، أشبه من طريق المتأولين في صون عقائد المسلمين المكلفين بالطاعة والانقياد البدني لنيل السلامة والنجاة في النشأتين; وذلك لأن ما فهمه الظاهريون من أوائل المفهومات، هي قوالب الحقائق التي هي مراد الله ومراد رسوله، وليس ما حصل للراسخين في العلم من أسرار القرآن وأغواره مناقضاً لظاهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول إلى لبابه من قشره، وإلى روحه من قالبه، كما ستعلم من حمل الكرسي على العلم، كما حمله أمير المؤمنين(ع)، فهذا هو المراد بعلم التأويل، لا ما يناقض الظاهر، كما ارتكبه القفّال والزمخشري وغيرهما من قولهم لا كرسي ولا عرش ولا قعود ولا استواء، بل المراد تصوير وتخيل للعظمة والكبرياء إلى آخر ما قال. انتهى[137]».

ولعله يشير في نهاية كلامه، إلى أن حمل مثل هذه الألفاظ على مجرد الكناية بنحو لا يكون هناك كرسي ولا عرش ولا قعود ولا استواء، إلى نفس ما أشار إليه السيد الحيدري مما قدّمناه.

## موقف السيد الأستاذ (رض)

ففي تفسيره لآية الكرسي من سورة البقرة، قال سماحته: قد تكون قيمة هذه الآية ـ في الجانب الإيحائي من القرآن ـ أنها تمثل وعي العقيدة في العقل والروح والإحساس، بالبساطة التوحيدية التي لا تدخل الإنسان في التعقيدات الفلسفية، بل تقدّم له الصورة الإلهيّة واضحةً بسيطةً، ينفتح فيها التصوّر على الله في وحدانيته، في شمول ربوبيته لكل شيء، بكل ما

---

(137) نقلا عن شرح أصول الكافي، للمولى محمد صالح المازندراني، 4، هامش ص 102.

تعنيه كلمة الربوبية من الخلق والتدبير والإمداد الغيبي والشهودي، والقيام على الخلق كله بالمطلق، واليقظة الدائمة التي لا مجال فيها لأيّ غيابٍ في وعي الخلق كله، فوجوده هو الوعي كله، فلا سِنة تصيبه، ولا نوم يأخذه، وهو المحيط في علمه بكل شؤون خلقه، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة، ولا يملك أحد منهم أيّ شيء من علمه إلا من خلال مشيئته في إعطاء العلم لمن يشاء، فكما أن كل وجودهم مستمد من وجوده، فإن كل علمهم مستمد من علمه، ولا شفاعة لأحد عنده من خلال ما يملك من قدرة أو تأثير أو دلالة عليه من خلال ذاته، فمنه الشفاعة، فهو الذي يأذن بها، وهو الذي يختار نتائجها من خلال حكمته العميقة الشاملة، وهو الذي اتسع ملكه وامتدت قدرته، وانفتح حكمه على السموات والأرض، فلا يضيق عنه شيء منها أو ممّا فيها، فهو الذي يحتويها ويحتوي ما زاد عنها، وهو الذي يملك العلو في أعلى درجاته، فلا درجة أعلى من موقعه في ذلك، وهو الذي انطلقت عظمته، فلا عظيم أمامه، لأن عظمة الأشياء هبةٌ منه، وخلقٌ من خلقه.

وهكذا يعيش الإنسان مع ربّه في هذا التصور الفطري البسيط، ليبقى في دائرة الوضوح الذي لا يحتاج معه إلى أيّة شروح وتفسيرات، مما يلجأ إليه الفلاسفة في تعقيداتهم الفكرية على أساس الفلسفات الأخرى المرتكزة على القواعد البعيدة عن أجواء العقيدة الإسلامية، بحيث يجد الإنسان المسلم نفسه ضائعاً بين الجو الإسلامي للعقيدة، والجو غير الإسلامي للفلسفة، الأمر الذي يؤدّي إلى الكثير من الضبابية في عالم التصوّر.

إننا لا ننكر وجود قيمةٍ فكريةٍ في الأسلوب الفلسفي في معالجة قضايا الدين والعقيدة، ما يمنح الفكرة شيئاً من العمق الذي يؤكد قوتها أمام الأفكار الأخرى في مجالات الصراع الفكري بين الإسلام وخصومه، ولكننا نعتقد أن للقرآن أسلوبه الفطري في إثارة مفردات العقيدة، على أساس الإيحاء الدائم بالبساطة الروحية في الوجدان الإسلامي، فلا بد من ملاحظة هذا الجانب في دراسة الفلسفة الإسلامية.

وكذلك في ما جاء عن العرش في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى

﴿عَلَى الْعَرْشِ﴾[138]، في ما يرمز إليه الاستواء من الهيمنة والسيطرة والسلطة، وما توحي به كلمة ﴿الْعَرْشِ﴾ من مركز الملك والحكم، بعيداً عن أي معنى يتصل بالتجسيد لله، أو بالشكل المادي للعرش... ولا ينافي ذلك ما ورد في الأحاديث المتنوعة عن منطقة في السماء تسمى بالعرش، أو ما جاء في الآية الكريمة: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[139]، لأنّ من الممكن أن يكون المراد به المنطقة الأعلى في الكون، باعتبار أنّ ذلك هو مظهر السلطة والسيطرة على الكون على سبيل الكناية...

## الاعتقاد في العرش

وهذا هو الذي اعتمده الشيخ المفيد في تعليقه على كلام الصدوق عن العرش بأنه السلم[140]، فيرفض ذلك على نحو الحقيقة، لأن ذلك لا يتناسب مع طبيعة اللفظ في معناه، ليعبر ـ من خلال تحليله ـ أنّه بعض ملك الله الذي خلق في السماء السابعة كوناً سماه العرش، وتعبّده الملائكة بحمله وتعظيمه، كما خلق سبحانه بيتاً في الأرض وأمر البشر بقصده وزيارته والحج إليه وتعظيمه[141]. فينسجم مع المعنى اللغوي، وهو الملك، وبذلك يكون الاستواء في قوله سبحانه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[142] الاستيلاء، لاستعماله بهذا المعنى في لغة العرب.

وأما الوصف للعمل بالعرش ـ كما ذهب إليه الصدوق، وجاء به الحديث عن الإمام الصادق(ع) فيما نقله عنه ـ فهو في مجاز اللغة دون حقيقتها، ولا وجه لتأويل قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، بمعنى أنّه احتوى على العلم، وإنما الوجه في ذلك ما قدمناه.

ثم ينطلق في تعليقه على كلام الصدوق في الأحاديث التي رواها في

---

(138) سورة الحاقة، الآية (17).

(139) سورة يونس، الآية (3).

(140) تصحيح الاعتقاد، مصدر سابق، ص60.

(141) م.ن، ص60.

(142) سورة طه، الآية (5).

صفه حملة العرش، فيقول: «والأحاديث التي رويت في صفة الملائكة الحاملين للعرش أحاديث آحاد، وروايات أفراد، لا يجوز القطع بها ولا العمل عليها، والوجه الوقوف عندها»[143].

ونلاحظ أنَّ هناك وجهاً آخر لتفسير الأحاديث المفسّرة للعرش أو الكرسي بالعلم، وغير المجازية في اللغة، بل ربما كان ذلك من قبيل الاستيحاء، حيث يستوحي الأئمة من المدلول المادي المدلول المعنوي، كما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[144]، أي من علمهم يبثّون، فإن السياق لا يتناسب مع إرادة العلم من الرزق، ولكنه استيحاء من إنفاق الرزق في قيمته عند الله، لإنفاق العلم وبثّه بين الناس في مستوى القيمة، وهذا باب واسع في التفسير الوارد عن الأئمة(ع) في المعاني التي لا تظهر من الألفاظ، ما اضطر البعض من العلماء إلى الالتزام بأن للقرآن بطوناً عن طريقة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهذا هو الذي تحفظنا عنه وفسرناه بطريقة الاستيحاء القرآني.

أما ملاحظته على أحاديث صفة حملة العرش بأنها أخبار آحاد، فإنه يفتح لنا باباً واسعاً في الأحاديث التي تتصل بعالم السماء والملكوت ونحوه، بأنه لا يقبل فيه إلا القطع، فلا مجال للاعتماد فيه على حديث الآحاد[145].

---

(143) تصحيح الاعتقاد، مصدر السابق، ص62.

(144) سورة البقرة، الآية (3).

(145) مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد، مصدر سابق، وهذا كلام الصدوق والشيخ المفيد. قال الصدوق: اعتقادنا في العرش أنه جملة جميع الخلق، والعرش في وجه آخر هو العلم. وسئل الصادق(ع) عن قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فقال: «استوى من كل شيء، فليس شيء أقرب منه من شيء.» فأمّا العرش الذي هو جملة جميع الخلق، فحملته ثمانية من الملائكة، لكل واحد ثماني أعين، كل عين طباق الدنيا، واحد منهم على صورة بني آدم يسترزق الله تعالى لبني آدم، وواحد منهم على صورة الثور يسترزق الله تعالى للبهائم كلها، وواحد منهم على صورة الأسد يسترزق الله تعالى للسباع، وواحد منهم على صورة الديك يسترزق الله تعالى للطيور، فهم اليوم هؤلاء الأربعة، فإذا كان يوم القيامة، صاروا ثمانية، وأما العرش الذي هو العلم، فحملته أربعة من الأولين وأربعة من الآخرين، فأما الأربعة من الأولين، فنوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى (عليهم السلام)، وأما الأربعة من الآخرين، فمحمد، وعلي، والحسن، والحسين (عليهم السلام)، هكذا روي بالأسانيد الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام في العرش وحملته، وإنما=

## مما جاء في فضل آية الكرسي

جاء في تفسير العياشي عن الإمام جعفر الصادق(ع) قال: «قال أبو ذر: يا رسول الله، ما أفضل ما أنزل عليك؟ قال: آية الكرسي، ما السموات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلا كحلقةٍ ملقاةٍ بأرض فلاة، ثم قال: وإن فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة»[146].

وجاء في الدر المنثور، أخرج أحمد والطبراني عن أبي أمامة قال: قلت: يا رسول الله، أيّما أنزل عليك أعظم؟ قال: **﴿اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هو**

---

= صار هؤلاء حملة العرش الذي هو العلم، لأن الأنبياء الذين كانوا قبل نبينا محمد(ص) على شرائع الأربعة من الأولين: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى(ع)، ومن قبل هؤلاء الأربعة صارت العلوم إليهم، وكذلك صار العلم بعد محمد(ص) وعلي والحسن والحسين إلى من بعد الحسين من الأئمة(ع). وقال الشيخ المفيد (رحمه الله): العرش في اللغة هو الملك، قال:

إذا ما بنو مروان ثلّت عروشهم * وأودت كما أودت أياد وحميره

يريد: إذا ما بنو مروان هلك ملكهم وبادوا. وقال آخر: **أظننت عرشك لا يزول ولا يغير؟** يعني أظننت ملكك لا يزول ولا يغير؟ وقال الله تعالى مخبراً عن واصفي ملك ملكة سبأ **﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾** (النمل: ٢٣)، يريد: ولها ملك عظيم، فعرش الله تعالى هو ملكه، واستواؤه على العرش هو استيلاؤه على الملك، والعرب تصف الاستيلاء بالاستواء، قال:

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهراق

يريد به: قد استولى على العراق، فأما العرش الذي تحمله الملائكة، فهو بعض الملك، وهو عرش خلقه الله تعالى في السماء السابعة، وتعبّد الملائكة بحمله وتعظيمه، كما خلق سبحانه بيتاً في الأرض، وأمر البشر بقصده وزيارته والحج إليه وتعظيمه، وقد جاء الحديث: **إن الله تعالى خلق بيتاً تحت العرش سماه (البيت المعمور)، تحجه الملائكة في كل عام، وخلق في السماء الرابعة بيتاً سماه (الضراح)، وتعبد الملائكة بحجه والتعظيم له والطواف حوله، وخلق البيت الحرام في الأرض فجعله تحت الضراح** وروي عن الصادق(ع) أنه قال: **لو ألقي حجر من العرش لوقع على ظهر بيت المعمور، ولو ألقي من البيت المعمور لسقط على ظهر البيت الحرام، ولم يخلق الله عرشاً لنفسه يستوطنه، تعالى الله عن ذلك، لكنه خلق عرشاً أضافه إلى نفسه تكرمةً له وإعظاماً، وتعبد الملائكة بحمله كما خلق بيتاً في الأرض ولم يخلقه لنفسه ولا يسكنه، تعالى الله عن ذلك، لكنه خلقه لخلقه، وأضافه إلى نفسه إكراماً له وإعظاماً، وتعبد الخلق بزيارته والحج إليه**، فأما الوصف للعلم بالعرش، فهو في مجاز اللغة دون حقيقتها، ولا وجه لتأول قوله تعالى: **﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾**، بمعنى أنه احتوى على العلم، وإنما الوجه في ذلك ما قدّمناه، والأحاديث التي رويت في صفة الملائكة الحاملين للعرش أحاديث آحاد، وروايات أفراد، لا يجوز القطع بها ولا العمل عليها، والوجه الوقوف عندها، والقطع على أن العرش في الأصل هو الملك، والعرش المحمول جزء من الملك، تعبد الله بحمله الملائكة على ما قدمناه.

(146) تفسير الميزان، مصدر سابق، 2، ص341؛ وأورده الصدوق في الخصال، ص524، ص 13؛ وفي معاني الأخبار ص333.

**﴿الحَي القَيُّومُ﴾**، آية الكرسي[147]. وقد وردت أحاديث كثيرة بهذا المعنى عن النبي محمد(ص)، وباستحباب قراءتها في كل ليلة، وفي مناسبات كثيرة. فقد جاء في أمالي الشيخ الطوسي عن أبي أمامة الباهلي، أنه سمع علي بن أبي طالب(ع) يقول: **«ما أرى رجلاً أدرك عقله الإسلام أو ولد في الإسلام، يبيت ليلة سوادها**، قلت: وما سوادها؟ **قال: جميعها** حتى يقرأ هذه الآية: **﴿اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ القَيُّومُ﴾، فقرأ الآية إلى قوله: ﴿وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهو العَلِي العَظِيمُ﴾**. قال: **فلو تعلمون ما هي** ـ أو قال ما فيها ـ **ما تركتموها على حال: إن رسول الله(ص) قال: أعطيت آية الكرسي من كنز تحت العرش، ولم يؤتها نبي كان قبلي**، قال علي: **فما بتّ ليلةً قط منذ سمعتها من رسول الله إلا قرأتها، الحديث»**[148].

ولعل السرّ في هذا الاهتمام بها، هو أنها تتحدث عن التوحيد الخالص بالمستوى الذي يعيش فيه الإنسان حضور الله في وجدانه، في كلّ ما يعنيه هذا الحضور من عظمةٍ وسيطرةٍ وإحاطةٍ حقيقية بالأشياء كلها، ورعاية لكل شؤونها الخاصة والعامة، وتفرّد بالقدرة على كل شيء، فلا شيء هناك غير الله، لأن كلَّ المخلوقات ظلٌّ لوجوده، ولا قيمة لأيّ علم أمام علم الله، ولا سلطة غير سلطته، وأن الخط الذي يرسمه للناس، هو الخطّ الواضح المستقيم الذي لا التباس فيه ولا شك ولا ظلمة، وأنه ـ هو ـ الذي يفتح للمؤمنين أبواب النور في المعرفة والحياة، من خلال الإيمان الواعي المنفتح، ويخرجهم من الظلمات إلى النور، بينما يقف الكافرون أمام الطاغوت الذي يرتبطون به ويعبدونه ويتبعونه من دون الله، ليخرجهم من النور الذي يقتحم عليهم وعيهم ووجدانهم، إلى الظلمات التي يحملها الكفر إلى داخل حياتهم، فيحوّل النور في حياتهم إلى ظلمة، بما يخلقه من حواجز تحجزهم عن الله. وهذا ما توحي به الآية التالية بعدها التي تمثل الامتداد المعنوي لها.

---

(147) السيوطي، عبد الرحمن، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، 1993م ـ 1414هـ، 2، ص12.

(148) أمالي الشيخ الطوسي، الحديث 1192، ص 508.

وبذلك، كانت قيمة هذه الآية، أنّها تركز في أعماق الإنسان المؤمن التوحيد الخالص بأسمى خصائصه وعناصره، وتوحي إليه بأن الخط الفاصل بين منهج الله ومنهج الطاغوت، هو الخط الفاصل بين النور والظلمة. . وهذا ما نريد أن نستوضحه من خلال مفردات الآية.

## آية الكرسي والتوحيد الخالص

﴿اللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هو﴾ هذه الكلمة علم لذات واجب الوجود، فلا تطلق على غيره. ومن هنا، كان الفرق بينها وبين كلمة إله، لأن كلمة إله عامة شاملة لكلّ ما يفرض مستحقّاً للعبودية، ولذلك أمكن الاستثناء منها، وكانت كلمة «لا إله إلا الله» ظاهرة في التوحيد، باعتبار دلالتها على انحصار المستحق للعبودية في الذات المقدّسة، ولو كانت هذه الكلمة تطلق على غيره، لما كان لها ظهور في ذلك.

﴿الْحَيّ﴾ الّذي لا يشوب حياته عدم من قبل ولا من بعد، لأنها لا تخضع لفرضيّة القبل والبعد، فهو القديم الذي لا أوّل له ولا آخر. . . وفي هذا الجو الممتد للحياة، يمكن للإنسان أن يعيش الشعور بامتداد الارتباط بالله ما امتدت بالإنسان حياته، لأنه يسبق حياة الإنسان، فيعطيها معنى الحياة، ويمتدّ معه ويبقى بعد فنائه، بينما لا يشعر بهذا الارتباط مع غيره من أفراد الإنسان، ما يوحي له بعمق العلاقة التي ينبغي أن تشدّه إلى الله من موقع الحاجة الفعلية الدائمة إليه.

﴿الْقَيُّومُ﴾ مبالغة في القائم على الشيء، المشرف والمسيطر عليه، والمدبّر والحافظ له، على ما جاءت به الآية الكريمة: ﴿أَفَمَنْ هو قَآئِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[149]، وقوله تعالى في آية أخرى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هو وَالْمَلائِكَةُ وَأُولوا الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ﴾[150]، وذلك من خلال ما يعنيه القيام على الشيء من معنى الإشراف عليه، في مقابل القاعد والنائم، فاستعير للسيطرة، للمناسبة بين المعنيين. . . وهذه الصفة

---

(149) سورة الرعد، الآية (33).

(150) سورة آل عمران، الآية (18).

تعني إشراف الله الذي يملك العطاء والمنع، من خلال ما يعلمه من استحقاق الموجودات في وجوداتها من العطاء هنا، والمنع هناك، من خلال التوازن في النظام الكوني والإنساني الذي أبدعه في عمق الوجود، لتستمر الحياة من خلال شروطها الطبيعية. وتعني تسلّطه على الأشياء، ما يعني التدبير والرعاية والحفظ، في ما يستتبعه المعنى بنحوٍ لا يكون لغيره في ما توحي به كلمة المبالغة. وفي هذه الصفة إيحاءٌ بضرورة الرجوع إلى الله في كل شيء، باعتبار حاجة الأشياء كلها إليه.

**﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾**. السنة النّعاس الّذي يقترب من النوم، والنوم هو الذي يغلب على السمع والبصر، وفي هذا تعميقٌ للمعنى الّذي توحيه كلمة القيّوم، في ما تستتبعه من الرعاية الدائمة التي لا مجال فيها للتوقف والغياب بالنوم أو بالنعاس الذي تسترخي معه الحواس، فتفقد الإحساس الواعي للأشياء. . . ومن البديهي أنَّ ذلك مستحيل على ذات الله، لأنه من شؤون الجسد، فلا تفرض لمن يتعالى عن الجسميّة في ذاته المقدّسة.

وربما يتساءل البعض: كيف قدّم السِّنة على النوم، على خلاف الطريقة البلاغية التي يترقّى فيها التعبير، في مقام الإثبات، من الأضعف إلى الأقوى، وفي مقام النفي من الأقوى إلى الأضعف، وبناءً عليه، كان ينبغي أن يقال: لا يأخذه نوم ولا سنة.

والجواب: أن المطلوب هنا هو نفي تأثير أيّ عامل خارجي يضعف قيوميّته على الموجودات، فلا يملك الأضعف الذي هو النعاس الاقتراب منه، بل لا يملك الأقوى، وهو النوم، النفاذ إليه، لأنه فوق ذلك كله، فهو الذي يؤثر في الأشياء ويحيط بها ويسيطر عليها ويقهرها، ولا يملك شيء منها، مهما كان حجمه في الماديات والمعنويات، التأثير فيه، فليس حاله كحال المخلوقين الذين يقترب منهم النعاس ليأخذهم عن اليقظة إلى الخدر والغفلة، ثم ليزيد في التأثير في أجسادهم، فيقودهم إلى النوم الذي يعطّل فيهم الإحساس بالأشياء من حولهم.

**﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأرضِ﴾**، هو المالك للأشياء كلها،

فليس لغيره ملك بإزاء ملكه، فهو المالك الحقيقي، أما الآخرون، فإنهم يملكون بالملك الاعتباري في ما ملّكهم إيّاه، فهو المالك لهم ولما ملّكهم.

وبذلك كان قيامه عليها قياماً كاملاً لا نقص فيه ولا حدود، لأن هناك فرقاً بين قيامك على الشيء الذي هو تحت سيطرتك وملكك، وقيامك على ما لم يكن كذلك، وهذا هو ما تريد الآية أن تؤكده، ليشعر الإنسان بالاطمئنان لكمال التدبير الإلهي للإنسان وللأشياء، وليعي ارتباط كل الموجودات بالله ارتباط المُلك بالمالك، فتفقد قيمتها وعظمتها في وعي الإنسان، عندما يشعر بأنها مثله في عبوديتها ومملوكيتها لله. . . فكيف يمكن أن يجعل منها شركاء لله، كما توحي به الآية الكريمة: **﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أمثالكُمْ﴾**(151).

**﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾**، أي أنه ليس هناك إلا كلمته وإرادته، فلا يملك أحدٌ أن يتدخل في إنقاذ أحد من مصير محتوم، أو رفعه إلى درجة عالية من خلال قوة ذاتية أو موقع مميّز خاص، إلا بإذنه الذي يلقيه إلى بعض عباده المقرّبين في ما يريد وفي ما لا يريد، وبذلك يمكن لنا أن نقرّر مبدأ الشفاعة في نطاق الخط الذي يريد الله للشافعين أن يسيروا عليه، في ما يريد الله أن يكرمهم بالمغفرة لبعض المذنبين، أو برفع الدرجة لبعض المطيعين، من دون أن يتنافى ذلك مع مبدأ التوحيد في ما يتوسل به الناس من شفاعة.

وفي هذا الجو، يمكن لنا أن نستوحي طبيعة ما يملكه الشفعاء من ميزة الشفاعة، من حيث ارتباطها بإرادة الله وبإذنه، فالمغفرة التي تنال المذنبين من الله، والبلاء الذي يرفع عن المبتلين من الله، والمثوبة التي تحصل للمطيعين منه ـ جل شأنه ـ يمنحها لهذا ولذاك، بكرامة هذا النبي أو هذا الولي التي أراد أن يكرمهم بها. ولهذا، فلا معنى لأن يتوجه العباد إليهم حتى عبر الواسطة، بل يكون التوجه إلى الله، بأن

---

(151) سورة الأعراف، الآية (194).

يجعلنا ممن يشفّعهم بهم، لأنهم لا يملكون الشفاعة بأنفسهم، بل يملكونها من خلال وحيه وإذنه وتعليمه، وبذلك نتخلص من هذا الإغراق في أسلوب الطلب من الأنبياء والأولياء، بالمستوى الذي قد ينسى فيه الطالب ربّه، في استغراقه العميق في ذات النبي أو الولي، إذا لم يكن واعياً بالدرجة التي يستطيع من خلالها أن يضع الأشياء في مواقعها الصحيحة من العقيدة والشريعة.

## مع صاحب الميزان في شموليته للشفاعة التكوينية

وقد ذكر صاحب الميزان في حديثه عن الشفاعة في هذه الآية، أن «الشفاعة هي التوسط المطلق في عالم الأسباب، والوسائط أعم من الشفاعة التكوينية، وهي توسط الأسباب في التكوين، والشفاعة التشريعية، أعني التوسط في مرحلة المجازاة التي يثبتها الكتاب والسنة في يوم القيامة... وذلك أن الجملة، أعني قوله تعالى: **﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾**، مسبوقة بحديث القيومية والملك المطلق الشاملين للتكوين والتشريع معاً، بل المتماسّين بالتكوين ظاهراً، فلا موجب لتقييدهما بالقيومية والسلطنة التشريعيتين، حتى يستقيم تذييل الكلام بالشفاعة المخصوصة بيوم القيامة.

فمساق هذه الآية في عموم الشفاعة، مساق قوله تعالى: **﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِن بَعْدِ إِذْنِهِ﴾**[152]، وقوله تعالى: **﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ شَفِيعٍ﴾**[153]، وقد عرفت في البحث عن الشفاعة، أن حدّها كما ينطبق على الشفاعة التشريعية، كذلك ينطبق على السببيّة التكوينيّة، فكل سبب من الأسباب يشفع عند الله لمسبّبه بالتمسك بصفات فضله وجوده ورحمته، لإيصال نعمة الوجود إلى

(152) سورة يونس، الآية (3).

(153) سورة السجدة، الآية (4).

مسببه، فنظام السببية بعينه ينطبق على نظام الشفاعة، كما ينطبق على نظام الدعاء والمسألة»[154].

ولكننا نلاحظ على هذا الكلام، أن حمل الشفاعة على ما يشمل السببية التي عبر عنها بالشفاعة التكوينية، خلاف ظاهر الكلمة من الناحية اللغوية في معنى المصطلح، لأنها ظاهرة في حركة الإنسان في التوسط لإنسان آخر، لإيصال الخير إليه، أو دفع الشر عنه، من خلال استحقاقه المنع عن الخير، والوقوع في الشر جزاءً لعمله، وبهذا يكون دور الشفيع الذي يتمتع بالاستقلال في حركته مع المشفوع عنده، أنه يملك التأثير فيه من ناحية مادية أو معنوية، بحيث لا يملك ذاك ردّه، أو يصعب عليه دفعه عما يريده أو يطلبه، وذلك إمّا لكونه في الموقع الذي يساويه أو يتقدم عليه في المنزلة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية في مدارج السلطة، أو لكونه في الموقع العاطفي الذي ينفذ من خلاله إلى مشاعره العاطفية التي لا يستطيع معها أن يتنكر لمطالبه.

وهذا هو المعنى الذي يريد الله أن ينفيه عن نفسه، لأنه يتنافى مع قيوميته في ذاته على الوجود كله وعلى الناس كلهم، فليس كمثله شيء حتى يساويه أو يتقدم عليه ليفرض إرادته، وليس موقعاً للانفعالات العاطفية أو غيرها ليتأثر بها، فهو الغني بذاته عن كل خلقه، فلا يملك أحد عنده أي شيء، بل هو المالك لهم في كل وجودهم، فلا معنى للشفاعة بالمعنى الذاتي للشفيع.

ولذلك كان النفي عن ملكية أحد للشفاعة عنده، مساوقاً لنفي مساواة غيره له أو تأثيره فيه، باعتبار ارتباط ذلك بمواقع القوة في ذاته المقدّسة التي لا يملك أحد الإقتراب منها أو التأثير فيها، لأن الخلق هم الفقراء إليه وهو الغني عنهم، فوجودهم هو وجود الحاجة إليه، أما وجوده، فهو وجود الغني المستقل في كل شيء عن كل الموجودات. وهذا ما يجعل التعبير بنفي الشفاعة عن كلّ أحدٍ إلا بإذنه، مناسباً للحديث عن قدرته

(154) تفسير الميزان، مصدر سابق، 2، ص337 ـ 338.

المطلقة في تدبيره الأمور بعد خلقه لها واستقلاله بها، بعيداً من أي تأثير ذاتي لغيره في القرارات التي يريد إصدارها في مجال العقاب والثواب.

وهذا هو الذي يجعلنا لا نفهم معنى للسببيّة في الشفاعة والدعاء والمسألة بالمعنى الذاتي لارتباط المسبب بسببه، بل نفهمها بالمعنى الجعلي الإذني للشفعاء والداعين والسائلين الذين يسألون ويشفعون ويدعون، فيمنحهم الله ما يريدون من خلال إذنه لهم بالقيام بهذه الأمور، فلا استقلال لهم في شيء، **﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾**[155].

وفي ضوء ذلك، فإننا لا ننفي اعتبار السببيّة التكوينيّة في ارتباط الأشياء بأسبابها، على أساس ما أودعه الله فيها من خصائص في داخل وجودها، ما يعني سرّ السببيّة أو العليّة، لتكون حركتها بإذنه في الجانب الوجودي المتحرك بقدرته التي تحرّك السبب في اتجاه المسبب، مما يمكن التعبير عنه بالأول التكويني، ولكن هذا لا علاقة له بمصطلح الشفاعة كما بيّناه.

## مع تفسبر الأمثل في موضوع الشفاعة

وقد ذكر بعض المفسرين ملاحظةً حول العلاقة بين الشفيع والمشفوع له، فقال: «الشفاعة تستلزم نوعاً من العلاقة المعنوية بين الشفيع والمشفوع له، لذلك، فإن على من يرجو الشفاعة، أن يقيم في هذه الدنيا علائق روحية مع من يتوقع شفاعته. إن هذه العلائق ستكون ـ في الواقع ـ وسيلةً من وسائل تربية المشفوع له، بحيث إنها تقرّبه من مدرسة أفكار الشفيع وأعماله، وهذا ما سيوصله إلى أن يكون مؤهلاً لنيل تلك الشفاعة.

وبناءً على ذلك، فالشفاعة عامل تربويّ، وليست نوعاً من المحسوبية والمنسوبيّة، ولا ذريعة للتنصل من المسؤولية. ومن هذا يتّضح أن الشفاعة لا تغيّر إرادة الله بشأن العصاة المذنبين، بل إن العاصي أو المذنب ـ

(155) سورة الأنبياء، الآيتان (26 ـ 27).

بارتباطه الروحي بشفيعه ـ يحظى بتربية تؤهله لنيل عفو الله تعالى[156].

ولكننا نلاحظ على ذلك، أن الشفاعة لا ترتبط بعلاقة المشفوع له بشفيعه، بل ترتبط بعلاقة الشفيع بالله، فلا ضرورة فيها للصلة الروحية بالشفيع، لأنه لا يمثل ـ في معناها القرآني ـ واسطةً ذاتيةً، بحيث يتوجه الإخلاص إليه وينفتح الحب عليه، بل هو ـ في هذه الدائرة ـ من شؤون الإخلاص لله والحبّ له، الذي يتمظهر بحب أوليائه والانسجام معهم، باعتبار أنه من شؤون الارتباط بالله.

وفي ضوء ذلك، لا علاقة للمشفوع له بالشفيع من ناحية ذاتية، بل لا بد له من أن يوثق علاقته بالله ويعزز ارتباطه به، ليكون طلبه للشفاعة تعبيراً عن الدعاء لله، بأن يجعل بعض أوليائه شافعاً له، من خلال توسّله به عنده في ما يريده من تكريمه له بشفاعته لبعض المذنبين.

ولذلك، فإنها تكون عاملاً تربوياً يقرّبه من الله الذي ارتفع الشفيع عنده لقربه منه، لأن أفكاره ومدرسته ليست هي خصوصياته الذاتية، بل هي رسالة الله التي أمره بإبلاغها وحمّله مسؤولياتها، ولعل هذا ما تعبّر عنه الفقرة التالية في دعاء يوم الخميس من أيام الأسبوع، حيث تقول: «اللّهم صلِّ على محمد وآل محمد، واجعل توسّلي به شافعاً، يوم القيامة نافعاً»، حيث إن الدعاء مرفوع إلى الله في جعل التوسل إليه برسوله محمد «شافعاً يوم القيامة نافعاً»، ولم يجعل توسله بالشفيع المباشر، أي النبي محمد(ص)، وقد تبرز الفكرة بشكلٍ واضح في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى**﴾[157]، حيث يدلُّ على أن أساس الشفاعة هو أن يكون للشخص علاقة بالله، بحيث يرضى الله الشفاعة له.

وإذا كان هذا القائل يقول: إنه لا فرق بين الارتباط بالله والارتباط بالشفيع، باعتبار أنه يبلّغ عن الله ويدعو إليه وإلى رسالته، ما يجعل

(156) الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مصدر سابق، 2، ص175 ـ 176.

(157) سورة الأنبياء، الآية(28).

الارتباط بالشفيع ارتباطاً بالله، فإننا نجيب عن ذلك، بأنّ القضية ترتبط بالشكل في إيحاءاته السلبيّة، عندما يأخذ الشفيع دور الواسطة من قبل طالب الشفاعة، لا دور المكلف الذي رضي الله له بالشفاعة، من خلال إرادته في المغفرة عن هذا الشخص والعفو عنه.

## قدرة الشفيع من قدرة الله

﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾، فكل الأشياء حاضرةٌ عنده، لا يغيب شيءٌ منها عن علمه، لأن الأشياء مكشوفةٌ لديه، فلا مجال لاختباء الإنسان عن الله في أيّ عملٍ يخفيه، أو سرٍّ يكتمه، أو خطأٍ يستره، لأن الإخفاء والكتمان والستر معانٍ تلتقي بالحواجز المادية التي تحول بين الشيء وظهوره، مما لا مجال لتصوره في ذات الله الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ولعل هذا الإحساس هو الذي يتعمق في وعي الإنسان، من خلال حركة إيمانه، فيمنعه عن الجريمة الخفيّة، والمعصية المستورة، والنيّات الشريرة التي تتحفّز للاندفاع والظهور.

﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾، وتلك هي قصة الخالق في علمه غير المحدود بالنسبة إلى المخلوق المحدود في وجوده المستمدّ من وجود الله، وعلمه المستمدّ من علم الله، في ما أعطاه وفتح له من مجالاته، وهيّأ له من أسبابه، فليس للمخلوق أن يحيط بشيء من علم الله في عالم الشهود وفي عالم الغيب، إلا بما شاء الله، حتى الأنبياء، فإنهم لا يملكون علم الغيب في تكوينهم الذاتي، بحيث إن الله خلق فيهم الطاقة التي تكشف لهم عالم الغيب بشكل مطلق، فينفتحون عليه باستقلالهم بعد ذلك، بل إن الله هو الذي يفيض عليهم من هذا العلم بما يحتاجون إليه من ذلك، في شؤونهم الرسالية، من خلال طبيعة الدور الذي يقومون به، والتحديات التي تواجههم، وهذا هو ما نستوحيه من قوله تعالى في الحكاية عن النبي نوح في خطابه لقومه، على ما قصه الله من ذلك في سورة يونس: ﴿قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللَّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ﴾[158]، وقوله

(158) سورة الأنعام، الآية (50).

تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً * لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُواْ رِسَالاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾[159]، فإنها ظاهرة في أن الله يمنحهم علم الغيب، بما يهيّئ لهم السبيل لاستقامة أمرهم، وسلامة دورهم، وحمايتهم من كل ما بين أيديهم وما خلفهم، مما هو حاضر عندهم أو غائب عنهم، تأكيداً لبقاء الإشراف الإلهي والسيطرة الربوبية عليهم، بحيث يحتاجونه في كل شيء، مما يحدث لهم أو يطرأ عليهم، وهذا ما قد يوحي ببطلان نظرية الولاية التكوينية التي يراها بعض العلماء للأنبياء وللأئمة(ع).

إن الله يريد أن يؤكد في هذه الفقرة من الآية، إحاطته بكل شؤون خلقه، في علمه بكل ما يفيضون فيه، وما يتحركون به، في الوقت الذي لا يملكون الإحاطة بأيّ شيء من علمه من خلال قدراتهم الذاتية، فهو الذي يعطيهم ما يريده لهم من العلم، بشكل مباشر أو غير مباشر. وبذلك يشعر المخلوق بالتضاؤل أمام الكثير الكثير جداً مما يجهله ومما لا طريق لديه للعلم به، فيتواضع لله الذي خلقه ويبتهل إليه في ما علمه الله من ابتهالات العلم ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾[160].

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَالأرضَ﴾. قال في الكشّاف: «الكرسي ما يجلس عليه، ولا يفضل عن مقعد القاعد. وفي قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾ أربعة أوجه: أحدها أن كرسيّه لم يضق عن السموات والأرض لبسطته وسعته، وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط، لا كرسي ثمّة ولا قعود ولا قاعد، كقوله: ﴿وَمَا قَدَرُواْ اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأرضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[161]، من غير تصوّر قبضة وطيّ يمين، والثاني: وسع علمه وسمي العلم كرسياً تسميةً بمكانه الذي هو كرسي العالم. والثالث وسع ملكه؛ تسمية بمكانه الذي هو كرسي الملك.

(159) سورة الجن، الآيات (26 ـ 28).

(160) سورة طه، الآية (114).

(161) سورة الزمر، الآية (67).

والرابع: ما روي أنه خلق كرسياً هو بين يدي العرش دونه السموات والأرض، وهو إلى العرش كأصغر شيء»[162].

وربما كان الأنسب بجو الآية المعنى الثالث، الذي يعطي معنى السلطنة المطلقة التي تتمثل في التدبير والإشراف، وبذلك تتخذ كلمة **﴿وَسِعَ﴾** معنى «الإحاطة» والحفظ، فتنسجم مع قوله تعالى: **﴿وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهو الْعَلِي الْعَظِيمُ﴾**، أي لا يجهده حفظهما؛ وتكون خلاصة المعنى، أن ملك الله وسلطته تَسَعُ السموات والأرض، فهو الذي يدبّرهما ويرعاهما ويحفظهما من دون جهدٍ ولا تعب، لأن قوَّته لا تقف عند حدّ، فلا معنى للجهد وللتعب معها في أيِّ حالٍ من الأحوال، وفي أيّ موقعٍ من المواقع.

**﴿وَهو الْعَلِي الْعَظِيمُ﴾** الَّذي لا يمكن أن يقترب إليه أحد من مخلوقاته، لأنه العليّ الذي لا تستطيع هذه المخلوقات أن تبلغ مداه الذي لا يحدّ في علوّه، والعظيم الذي تصغر كل الأشياء أمامه مهما بلغت من عظمة وحجم، لأن عظمتها مستمدة من سرّ العظمة في خلقه الذي يعيش الحاجة المطلقة إليه، وهذا ما عبّر عنه الإمام علي بن الحسين زين العابدين في دعاء يوم الجمعة والفطر: **«كل جليل عندك صغير، وكل شريف في جنب شرفك حقير»**[163].

## الإيحاءات والدروس

قد تكون نيمة هذه الآية ـ في الجانب الإيحائي من القرآن ـ أنها تمثل وعي العقيدة في العقل والروح والإحساس، بالبساطة التوحيدية التي لا تدخل الإنسان في التعقيدات الفلسفية، بل تقدّم له الصورة الإلهيّة واضحةً بسيطةً، ينفتح فيها التصوّر على الله في وحدانيته وفي شمول ربوبيته لكل شيء، بكل ما تعنيه كلمة الربوبية من الخلق والتدبير والإمداد

(162) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر، 1، ص385 ـ 386.

(163) الصحيفة السجادية الكاملة، دعاؤه في يوم الفطر، دار الأضواء، بيروت، ص269.

الغيبي والشهودي، والقيام على الخلق كلّه بالمطلق، واليقظة الدائمة التي لا مجال فيها لأيّ غيابٍ في وعي الخلق كله، فوجوده هو الوعي كله، فلا سِنة تصيبه، ولا نوم يأخذه، وهو المحيط في علمه بكل شؤون خلقه، فلا يغرب عن علمه مثقال ذرة، ولا يملك أحد منهم أيّ شيء من علمه، إلا من خلال مشيئته في إعطاء العلم لمن يشاء، فكما أن كل وجودهم مستمد من وجوده، فإن كل علمهم مستمد من علمه، ولا شفاعة لأحد عنده من خلال ما يملك من قدرة أو تأثير أو دلالة عليه من خلال ذاته، فمنه الشفاعة، فهو الذي يأذن بها، وهو الذي يختار نتائجها من خلال حكمته العميقة الشاملة، وهو الذي اتسع ملكه وامتدت قدرته، وانفتح حكمه على السموات والأرض، فلا يضيق عنه شيء منها أو ممّا فيها، فهو الذي يحتويها ويحتوي ما زاد عنها، وهو الذي يملك العلو في أعلى درجاته، فلا درجة أعلى من موقعه في ذلك، وهو الذي انطلقت عظمته، فلا عظيم أمامه، لأن عظمة الأشياء هبةٌ منه، وخلقٌ من خلقه.

وهكذا يعيش الإنسان مع ربّه في هذا التصور الفطري البسيط، ليبقى في دائرة الوضوح الذي لا يحتاج معه إلى أيّة شروح وتفسيرات، مما يلجأ إليه الفلاسفة في تعقيداتهم الفكرية، على أساس الفلسفات الأخرى المرتكزة على القواعد البعيدة عن أجواء العقيدة الإسلامية، بحيث يجد الإنسان المسلم نفسه ضائعاً بين الجو الإسلامي للعقيدة، والجو غير الإسلامي للفلسفة، الأمر الذي يؤدّي إلى الكثير من الضبابية في عالم التصوّر.

إننا لا ننكر وجود قيمةٍ فكريةٍ في الأسلوب الفلسفي في معالجة قضايا الدين والعقيدة، مما يمنح الفكرة شيئاً من العمق الذي يؤكد قوتها أمام الأفكار الأخرى في مجالات الصراع الفكري بين الإسلام وخصومه، ولكننا نعتقد أن للقرآن أسلوبه الفطري في إثارة مفردات العقيدة، على أساس الإيحاء الدائم بالبساطة الروحية في الوجدان الإسلامي، فلا بد من ملاحظة هذا الجانب في دراسة الفلسفة الإسلامية.

إن الحديث عن استحباب قراءتها، يوحي بالمسألة التربوية في تعميق

التصور الإسلامي للعقيدة في المفردات القرآنية، ليقرأها المسلم في كل يوم أو في كل ليلة، كمنهج تربويّ إسلامي في تثبيت العقيدة في نفس المسلم، فإن قراءة القرآن اليومية، تنطلق من تحريك الآيات القرآنية في الوجدان الإنساني، بحيث يكون نموّه في هذا الجو الذي يحقّق الصفاء الفكري للتنشئة الفكرية والروحية، حتى لا تختلط عليه الأمور التي تشوّش عليه الصورة، من خلال القراءات المتنوعة، فلا تبقى لديه صورةٌ واضحةٌ عن إسلامه، لذلك كانت القراءة اليومية وسيلةً من وسائل إعادته إلى الينابيع الإسلامية الصافية للعقيدة وللمفاهيم العامة للحياة، بالطريقة الذاتية التي يواجه فيها الإنسان قضيته العقيدية من موقعه الإنساني في تجربته الذاتية، فهو الذي يقرأ الآية التي قد تثير لديه الكثير من التساؤلات وذهنيّة اللامبالاة أمام التيارات الأخرى، إذا اندفعت إلى ساحته العامة أو وجدانه الخاص.

إن الإنسان ـ في هذه الحال ـ يمارس رياضةً تربويةً يوميةً تقوّي عضلاته الروحية والفكرية، بالطريقة التي يحصل فيها على المناعة القوية، فلا يزحف الضلال إليه بسهولة، ولا تقتحم الحيرة طمأنينته النفسيّة.

وسوف نتعرض لعدد من النماذج القرآنية، والتي تجعل النص القرآني هو الأساس لتوضيح العقائد الإسلامية الحقة...

وهذه النماذج هي التالية:

ـ الولاية التكوينيّة.

ـ الإمامة في القرآن.

ـ الشفاعة.

ـ العصمة.

ـ الغلو.

ـ الغاية من الخلق.

ـ الوسيلة والتوسل.

# ثالثاً: الولاية التكوينيّة

## المبررات التي تمسك بها سماحته لرفض الولاية التكوينيّة للمعصوم

لكن لا بدَّ من لفت النظر إلى أن هذا المصطلح ليس له مدلول واحد، لأنه من المصطلحات التي لا نجد لها عند المتقدمين عيناً ولا أثراً، ومن خلال استعراض الأدلة التي يتمسك بها أصحاب هذه النظرية، يتبين أنها ذات مداليل مختلفة، تتراوح بين المعجزة والسلطة على الكون(164).

فنحن نرى أن الغالب من أصحاب هذه النظرية، يتمسكون بعدم وجود أي مانع عقلي في ذلك، إضافةً إلى التمسك ببعض الظواهر النقليّة من الكتاب والسنة...

«ولكنَّ التأمل يفرض علينا ـ إضافةً إلى ذلك ـ أن نجد تفسيراً للمضمون الفكري، من حيث انسجامه مع طبيعة الأشياء المتصلة بالمضمون، وذلك كما هو الحديث عن مسألة الولاية التكوينية التي يذهب إليها الكثيرون من علماء الإمامية، انطلاقاً من الأحاديث الدالة على ذلك، ومن عدم وجود أية ممانعة عقلية في تجويزها، فقد يبرز سؤال في ذلك عن ضرورتها، ما دامت الرسالة التي أمروا بالحفاظ عليها، كما أمر النبي(ص) بتبليغها، لا تفرض ذلك، وما داموا لم يمارسوها في حياتهم بشكل وبآخر، ولا سيما أن النبي(ص) ينفي عن نفسه هذه القدرة، فيما حدَّثنا القرآن عنه في جوابه للمشركين الذين اقترحوا عليه القيام ببعض الأفعال الخارقة للعادة، وذلك بقوله: ﴿سُبْحَانَ

(164) يراجع: صناعة الأدلة ـ الولاية التكوينية نموذجاً، للسيد محمد الحسيني، الصادر عن دار الملاك، ط1. وينبغي التنبيه إلى أمر هام، وهو أن اعتبار هذا المصطلح على إطلاقه ليكون المراد منه القدرة على المعجزات، والتي لا مجال لإنكارها البتة، ولا سيما بملاحظة الأدلة المسوقة، يوجب عدم وضوح هذا المصطلح، لأن المعجزة أضيق مجالاً من السلطنة على الكون بجميع ذرّاته، اللهم إلا أن يقال بالملازمة بين الأمرين، ولا دليل عليه.

وإذا أضفنا إلى ذلك، أن المسألة قد ينظر إليها من جانب آخر يمنع من صحة النسبة إلى غير الله، فقد يقال إن المسألة تخرج عن حيز الإمكان إلى المنع، وذلك لأن الولاية ما دامت منسوبة إلى عالم التكوين، فالذي يكون له مثل هذه الولاية هو الخالق لهذا الكون من خلال مالكيته له، فلا يعقل أن يخضع هذا الكون لغيره سبحانه وتعالى، والخضوع بهذا المعنى غير قابل للنقل والانتقال.

﴿رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَرًا رَسُولاً﴾[165]، ما يوحي بأنّ الرسولية لا تفرض وجود مثل هذه القدرة في دوره ومهمته.

وهكذا نجد السؤال يفرض نفسه في الأحاديث التي تدل على أن الله خلق الكون لأجلهم، فإننا لا نستطيع أن نجد له تفسيراً معقولاً، حتى على مستوى وعي المضمون في التصور الفكري، فهل القضية واردة في نطاق التشريف، أو في نطاق الدور الرسالي، أو في نطاق الهدية أو ما إلى ذلك.

إن القضية ليست في الحديث عما هو الممكن والمستحيل في الجانب التجريدي، من حيث الحكم العقلي، بل هي في إيجاد المبررات الواقعية للمضمون، على أساس العلاقة بين النبوة أو الإمامة وبين هذه الأمور، وإذا كان البعض يتحدث بأن ما لا نفهمه من هذه الأمور، لا بدَّ من أن يرد علمه إلى أهله، فإن ذلك يفرض علينا إهمالها وعدم اعتبارها من أصول العقائد، باعتبار أن العقيدة لا بدَّ أن تمثل وعياً في الفكر، وقناعةً في الوجدان»[166].

قال سماحته في تفسيره «من وحي القرآن» عند التعرض لتفسير الآية (94) من سورة آل عمران[167]:

«ربّما يتصوّر بعض العلماء، أنَّ هذه الآية تدل على أنَّ اللّه جعل لأنبيائه ورسله ولايةً تكوينية، يتصرّفون من خلالها بالكون، فيغيرون الأشياء وينقلونها من حالٍ إلى حال، ويجمّدون الأسباب ويصنعون أسباباً جديدة للأشياء بإذن اللّه، من خلال ما أعطاهم اللّه من السلطة على

(165) سورة الإسراء، الآية (93).

(166) مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد.

(167) وهي قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ * وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ٤٨ ـ ٤٩).

العلامة السيّد محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، مصدر سابق، 6، ص153 ـ 157.

الكون في حركة التكوين، كما أعطاهم السلطة الشرعية في إدارة شؤون النّاس وحكمهم، وبثّ قوانين الشريعة بينهم وهدايتهم إلى دينه.

وقد أخذت نظـرية (الولاية التكوينية) بُعداً عقائدياً حاسماً متنوّعاً في تضييق المسألة لتبقى في دائرة المعجزة، وفي توسيعها لتشمل كلّ الكون، حتّى إنَّ البعض يرى أنَّ اللّه فوّض للأنبياء وللأئمة(ع) أمر التصرّف في الكون في حركته الخفية والظاهرة، بحيث إنَّهم يملكون القدرة على تغيير ما يريدونه في الكون وفي الإنسان، من دون أيّة قدرة ذاتية مستقلة، بل من خلال القدرة التي مكّنهم اللّه منها وأعطاهم إياها؛ فهم القادرون بقدرة اللّه، الأولياء على الكون بولايته، وهذا ما يبعد المسألة عن الشرك والغلو والانحراف عن خطّ العقيدة المستقيم.

## إمكان الولاية التكوينية وضرورتها

ونحن نريد أن نناقش المسألة من ناحيتين؛ **الناحية الأولى**: وتنقسم إلى نقطتين:

**النقطة الأولى**: جانب الإمكان، ولا إشكال في إمكان هذا الجعل من ناحية المبدأ، لأنَّ اللّه القادر على الوجود كلّه والكون كلّه، يملك ـ في مضمون ألوهيته المطلقة ـ أن يمكّن بعض خلقه من بعض مواقع القدرة ووسائلها، فهو الذي جعل لهم القدرة في دائرة إنسانيتهم في أوضاعهم الخاصّة والعامّة، من خلال ما أوكله إليهم من مهمّات تتصل بالمسؤوليات الملقاة على عواتقهم، والحوافز المرتبطة بتطلّعاتهم وحاجاتهم، ولا بُدَّ من أن يكون له القدرة على توسيع هذه الإمكانات لأكثر من مهمة جديدة في الكون. ويبقى اللّه مسيطراً ومهيمناً على الأمر كلّه، فله أن يبقيها لهم في مدى حكمته، وله أن يسلبها عنهم في مدى قدرته، وليس في ذلك أيّة منافاة أو انحراف عن العقيدة التوحيدية التي ترتكز على أنَّ الخلق والأمر له في كلِّ شيء، فلا يملك أحد من أيّ شيء إلاّ ما ملّكه اللّه، لأنَّ القضية قضية عطاء إلهي يتحرّك في الدائرة الخاصة التي يحدّدها اللّه لعباده، من خلال إرادته المطلقة التي لا يعجزها شيء.

**النقطة الثانية**: جانب الحاجة أو الضرورة لذلك، والسؤال: لماذا يجعل اللّه لهم هذه الولاية التكوينية؟ هل هناك مهمة تتوقف على ذلك، بحيث تكون المسألة هي أن يملكوا القدرة الفعلية الشخصية، بحيث يصدر الفعل عنهم، فلا يتحقّق الهدف إلاّ من خلال ذلك، أم هي قضية تشريف إلهي لهم، حيث يمنحهم هذا الموقع الكبير الذي لا يملكه أحد في الوجود غيرهم؟

هذه علامات استفهام تطوف في الذهن، فلا نجد لها جواباً إيجابياً يؤكّد النظرية، فنحن نعلم أنَّ دور الأنبياء هو دور تبشير وإنذار وتبليغ، وإذا كان لهم دور تنفيذي، فإنَّهم يتحرّكون فيه من خلال الوسائل العادية المطروحة بين أيديهم في الحالات العادية. فإذا جاء التحدّي الكبير الذي يحوّل الموقف إلى خطر كبير على الرسالة والرسول، بحيث كانت الوسائل العادية ذات مردودٍ سلبيٍّ على الموقف والموقع، لأنَّها تجعل القضية في حالة الضعف الشديد، فإنَّ المعجزة عندئذٍ تتحرّك لتحفظ توازن الرسالة في موقع الرسول، وتصدم واقع الكافرين بالصدمة القوية القاهرة التي تردّ كيدهم، وتهدم كيانهم، وتؤدي بهم إلى الضعف والهزيمة، كما في طوفان نوح(ع)، ونار إبراهيم(ع)، وعصا موسى(ع)، أو يده البيضاء وفلق البحر له، وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص لدى عيسى(ع)، وقرآن محمَّد(ص)، وتنتهي المسألة عند هذا الحدّ، فتكون بمثابة قضية في واقعة، وتعود الرسالة إلى مجراها الطبيعي، ويعود الرسول إلى الوسائل العادية، ويتحرّك الصراع من جديد، ليعيش النبيّ هنا وهناك أكثر من مشكلة وهمّ وبلاء؛ فيتحمّل الألم القاسي، ويواجه التحدّيات الصعبة كأيّ إنسانٍ آخر، من دون أن يُبادر إلى أيّة وسيلةٍ غير عادية للتخلّص من ذلك كلّه.

أمّا التشريف، فإنّه لا يتمثّل في إعطاء القدرة من دون قضية، أو توسيع السلطة من دون مسؤولية، واللّه يشرّف أنبياءه من خلال رفع درجتهم عنده، بتقريبهم إليه، ومحبته لهم، وعلوّ مقامهم في الآخرة، أمّا الدُّنيا، فلا قيمة لها عنده، ولذلك لم يجعلها أجراً لأوليائه، بل أتاح الفرصة الكبرى فيها لأعدائه.

إنّنا لا نجد أيّة ضرورة أو حاجةٍ تفرض إعطاء الولاية التكوينية المطلقة لهم، إلاّ بالمقدار الذي تحتاجه الرسالة في أصعب أوقات التحدّي، مع احتمال أنّها ليست من قدرتهم، ولكنّها قدرة اللّه بصورة مباشرة. ثُمّ ما معنى هذه الولاية التي لا أثر لها في حياتهم من قريب أو من بعيد، ولا دخل لها في حماية رسالتهم، فلم يستعملوها في إذهاب الخطر عنهم، ولم يتحرّكوا بها في الانتصار لرسالاتهم، وذلك من خلال قراءة تاريخهم الصحيح كلّه؟

**الناحية الثانية**: ناحية الدليل على ثبوتها من خلال النص القرآني في نطاق المعاجز الخارقة في حياة الأنبياء، فنلتقي في البداية بالنبيّ نوح في قوله تعالى: **﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ * فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ * فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾**(168)، وهي واضحة الدلالة على أنّ المسألة كانت دعاء نوح واستجابة ربّه له، بإغراق الكافرين بالطوفان، من دون أن يكون لنوح أيّ دورٍ عملي فيه.

فإذا انتقلنا إلى إبراهيم(ع)، فنجد قوله تعالى: **﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ * قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ * وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾**(169)؛ إنّه اللطف الإلهي بنبيّه الذي أرادوا إحراقه، فأنجاه اللّه من النّار، فحوّلها إلى عنصرٍ بارد. فإذا انتقلنا إلى الطلب الذي قدّمه النبيّ إبراهيم(ع) إلى ربّه أن يريه كيف يحيي الموتى، وذلك قوله تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾**(170)، فإنّنا نرى أنّ دور إبراهيم في المسألة، هو أن يأتي بالطيور ويذبحها ويقسّمها إلى أجزاء، ثُمّ يدعوهنّ

---

(168) سورة القمر، الآيات (9 ـ 12).

(169) سورة الأنبياء، الآيات (68 ـ 70).

(170) سورة البقرة، الآية (260).

لتأتينه سعياً، لنشاهد الصورة الواضحة في كيفية إحياء اللّه للموتى، فإنَّ اللّه هو الذي أحياها بطريقة مباشرة، ولم يكن لإبراهيم دورٌ في ذلك.

ونصل إلى موسى(ع)، الذي تمثَّلت المعجزة لديه أولاً في مجلس فرعون الذي قال، كما جاء به قوله تعالى: **﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾**[171]، ثُمَّ في ذروة التحدّي الذي واجهه في صراعه مع السحرة، وذلك قوله تعالى: **﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾**[172]. ونحن لا نرى أيّ جهدٍ لموسى في الموضوع، فإنّه كان يعيش دور المنفعل الذي يحوّل اللّه يده السمراء إلى بيضاء، ويحوّل العصا التي يمسكها إلى ثعبان، وكان خاضعاً للخوف من تجربة السحرة، وللحَيْرة في ما يُمكن أن يقوموا به ردّاً للتحدّي، لأنّه كان ينتظر تدخل اللّه غير العادي في المسألة، وذلك هو قوله تعالى: **﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قُلْنَا لاَ تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلَى * وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلاَ يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾**[173].

ثُمَّ نلتقي بالنبيّ سليمان(ع) الذي قال: **﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لاَ يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾**[174]، واستجاب اللّه دعاءه: **﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ * وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ * وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفَادِ * هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾** (ص: 36 ـ 39)[175]. فليس في القصة إلاّ دعاء واستجابة ربانية أعطته ما يريد، من دون أن يكون له أيّ دورٍ عملي أو قدرة واقعية في تحقيق ذلك.

---

(171) سورة الأعراف، الآيات (106 ـ 108).

(172) سورة الأعراف، الآية (117).

(173) سورة طه، الآيات (67 ـ 69).

(174) سورة ص، الآية (35).

(175) سورة ص، الآيات (36 ـ 39).

ونصل ـ بعد هذه الجولة الطويلة ـ إلى عيسى(ع)، الذي قد يُدّعى ظهور الآية في صدور المعجزة عنه، من خلال جهده الذاتي الذي اكتسبه بإذن اللّه، وهذا هو ما جاء في الآية الكريمة: **﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾**، فنلاحظ أنّه ينسب الخلق إلى نفسه، كما ينسب عملية إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى. إلى جهده وفعله الشخصيّ، ولكن بإذن اللّه.

وربّما يجد القائلون بالولاية التكوينية الحجّة الدامغة في هذه الآية الكريمة، ولكنّنا نستوحي من كلمة: **﴿بِإِذْنِ اللَّهِ﴾** في هذه الآية، أو كلمة **﴿بِإِذْنِي﴾**[176]، أنّ دور عيسى كان دور الآلة التي تتحرّك لتصنع شيئاً كهيئة الطير وتنفخ فيه، فيبعث اللّه فيه الحياة. وهكذا يضع يده على الأكمه والأبرص وعلى الميت، فتحدث العافية في الأوّلَيْن، وتنطلق الحياة في الثالث من خلال إرادة اللّه.

من هنا، فإنّ كلمة **﴿بِإِذْنِ اللَّهِ﴾**، لا تعني معناها الحرفي اللغوي، بل تعني معنى القوّة التي تنطلق لتحقّق النتائج الحاسمة التي لا يملك عيسى(ع) أيّة طاقة خاصة به فيها.

وهكذا نرى أنّه لا دليل في كلّ هذه المواقع على الولاية التكوينية في النص القرآني، بل ربّما نجد الدليل على خلافها، من خلال الآيات التي تدل على أنّ النبيّ لا يملك شيئاً من ذلك كلّه، وأنّ مهمته الأولى والأخيرة هي الرسالة في حركتها في الإبلاغ والتبشير والإنذار، وهداية النّاس إلى سُبُل السّلام في الطريق إلى اللّه، بل إنّ القرآن يؤكّد وجود عناصر الضعف البشري في ذات الرسول، ولكن في المستوى الذي لا يُنافي العصمة، فنقرأ في سورة الإسراء قوله تعالى: **﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلاَلَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا**

(176) سورة المائدة، الآية (110).

**أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ قَبِيلاً * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَرًا رَسُولاً﴾**(177). فنحن نلاحظ أنَّ النبيّ(ص) لم يتحدّث عن رفضه المعجزات الاقتراحية التي يوجهها النّاس الكافرون إلى الأنبياء كوسيلة للتحدّي والتعجيز، مما يرفضه الأنبياء، لأنَّ مهمة النبيّ ليست هي إشغال نفسه بتنفيذ هذه الطلبات التي لا معنى لها بعد إقامة الحجّة عليهم من قِبَله، بل تحدّث عن أنَّ ذلك لا يدخل في مهمته الرسالية، كما أنّه لا يملك هذه القدرة، باعتبار بشريّته التي تختزن في داخلها الضعف البشري.

وإذا كان بعض النّاس يتحدّثون عن أنَّ القائلين بالولاية التكوينية يؤكدون أنَّ النبيّ لا يختزن في مضمون بشريته أيّة قدرة ذاتية، بل إنَّ اللّه هو الذي يمنحه ذلك، فإنّنا نجيب بأنَّ النبيّ(ص) إنّما كان يتحدّث عن الواقع الفعلي الذي تمثّله طاقته في دوره، فإنَّ اللّه أعطاه الطاقة المرتبطة بحركية الرسالة في النّاس، ولم يُعطِهِ الطاقة ـ حتّى بإذنه ـ لمثل هذه الطلبات الصعبة.

وقد نستوحي من هذه الآيات ومن غيرها، أنَّ المعجزة الوحيدة للنبيّ هي القرآن الكريم، فلم يقم النبيّ بمعجزة أخرى كانشقاق القمر، بحيث لو كانت منه، لكانت أكثر استجابةً للتحدّي الذي واجهه(ص) من قِبل المشركين، كما أنّها أكثر صعوبةً من هذه الاقتراحات. وقد تحدّث المشركون عن هذه المسألة ـ وهي عدم قيام النبيّ محمّد(ص) بالمعجزة المماثلة لما قام به الأنبياء السابقون ـ وذلك في قوله تعالى: **﴿وَقَالُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾**(178)، وقوله تعالى: **﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾**(179)، فقد يظهر من هذه الآية، أنَّ

---

(177) سورة الإسراء، الآيات (90 ـ 93).

(178) سورة الأنعام، الآية (37).

(179) سورة الرعد، الآية(7).

إنزال الآيات ليس أمراً ضرورياً للنبّوة إلاّ في حالات التحدّي الكبير الذي يهدّد حركتها في ساحة الصراع والمواجهة، ولذلك لم ينزل اللّه على النبيّ آيةً، لأنَّ التحدّي لم يصل إلى هذه المرتبة الحاسمة. وقوله تعالى: **﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالأَيَاتِ إِلاَّ أَنْ كَذَّبَ بِهَا الأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالأَيَاتِ إِلاَّ تَخْوِيفًا﴾**(180). وظاهرها نفي الإرسال بالآيات، بالرّغم من أنّها كانت مطلباً ملحّاً للمشركين، كما جاء في آية أخرى في قوله تعالى: **﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الأَيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾**(181). فإنَّ المسألة لم تكن في مستوى الضرورة، ولم تكن في واقع الحاجة للمهمة الرسالية.

ونلتقي في آيات أخرى ببعض مظاهر الضعف البشري الفعلي للأنبياء، وذلك كما في قصة موسى الذي خرج من المدينة خائفاً يترقب، وكان يعيش الخوف من قتل فرعون وقومه له: **﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾**(182)، والخوف في ساحة التحدّي مع السحرة: **﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى * قُلْنَا لاَ تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلَى﴾**(183). ونجد ذلك في قصة إبراهيم، عندما دخل عليه الملائكة: **﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لاَ تَخَفْ﴾**(184). ونلاحظ ذلك في خطاب اللّه للنبيّ محمّد(ص) كيف يقدّم نفسه للنّاس: **﴿قُلْ لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾**(185). وقد ورد هذا المضمون في سورة هود: **﴿وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلاَ أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلاَ أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلاَ أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾**(186)، فإنَّ هذه الآية ظاهرة في تأكيد

---

(180) سورة الإسراء، الآية (59).
(181) سورة الأنعام، الآية (109).
(182) سورة الشعراء، الآية (14).
(183) سورة طه، الآية (67 ـ 68).
(184) سورة الذاريات، الآية (28).
(185) سورة الأنعام، الآية (50).
(186) سورة هود، الآية (31).

بشرية الرسول(ص)، وبأنَّ كلّ ما لديه إنَّما هو من اللّه سبحانه وتعالى، يمنحه إياه بقدر حاجة الرسالة إليه في حركتها في الحياة. وثمة إشارة في الآية، إلى أنَّ الغيب الذي قد يعلّمه اللّه للنبيّ، إنَّما ينزل عليه بطريق الوحي، كما جاء التصريح به في آية أخرى: **﴿ذَلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾**[187]، وقد جاء في قوله تعالى: **﴿قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾**[188]، وهذه الآية تدل على نفي الفعلية في وجود الطاقة الّتي تدفع عن الإنسان الشرّ وتجلب له الخير، بحيث إنَّها تأتي تدريجياً بمشيئة اللّه، لا بنحو خلق الطاقة في الكيان النبوي ليتحرّك من خلالها إرادياً، ويؤكّد ذلك، أنَّه يتحدّث عن الواقع الذي كان يصيبه بالسوء بمختلف ألوانه، أو يمنع منه الكثير من الخير. فكأنَّه يريد الإيحاء بأنَّ ذلك لا يتصل بدوره، لأنَّ دوره هو البشارة والإنذار لقوم يؤمنون، مما لا يحتاج فيه إلى علم الغيب إلاَّ بما يرتبط بحركة الرسالة في تاريخ الرسالات في الأمم السابقة. وهذا ما يوحيه اللّه إليه في القرآن الكريم من أنباء الغيب، في التاريخ الذي لا يعلمه هو ولا قومه.

وقد ورد في بعض الآيات، الحديث عن أنَّ اللّه يظهر رسله على الغيب، وذلك هو قوله تعالى: **﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾**[189]، فقد استند إليها القائلون بأنَّ اللّه قد أعطى رسوله وأولياءه العلم بالغيب، إمّا بطريق الفعلية الاستحضارية، وإمّا بطريق القوّة، بمعنى أنَّه لو شاء أن يعلم لعلم. وذكروا أنَّ ظاهر الاستثناء في قوله تعالى: **﴿إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ﴾**، هو الإطلاق الذي لم يتقيد بشيء، ما يوحي بأنَّ المسألة تشمل كلّ شيء يريد الرسول أن يعلمه من الغيب، ويفسّرون ما

---

(187) سورة آل عمران، الآية (34).

(188) سورة الأعراف، الآية (188).

(189) سورة الجن، الآيات (26 ـ 28).

حكي من كلامه تعالى، من أنَّ إنكارهم العلم بالغيب أريد به نفي الأصالة والاستقلال، دون ما كان يوحى. ولكنّنا نحتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ إشارة إلى الغيب الذي يظهر عليه من ارتضى من رسله، وهو الجو الملائكي الذي يحميه من الشّياطين، فيطردهم عنه، ويعصمه من وساوسهم وتخاليطهم، حتّى يبلغ ما أوحي به إليه؛ فليست الآية في مقام الحديث عن علم الرسول للغيب، بل عن حمايته بطريق الغيب، فكأنّه بداية كلام جديد في الحديث عن مهمة الرسل في إبلاغهم رسالات ربّهم، واطلاعه عليهم وحمايته لهم، وذلك على أسلوب الاستثناء المنقطع، لأنَّ مثل هذا الاستثناء ـ على حسب ما يرى هؤلاء ـ يتنافى مع الأسلوب القرآني الذي يؤكّد نفي علم الأنبياء بالغيب، الذي لم يكن وارداً على سبيل نفي الاستقلال ـ كما ذكر ـ بل على نفي الفعلية، بحسب الواقع الفعلي الذي يعيشه في حياته وفي مهمته الرسالية.

وخلاصة الفكرة، أنَّ هناك فرقاً بين علم الغيب، كمَلَكة تدخل في نطاق التكوين الذاتي للنبيّ ـ في خصوصية نبوّته ـ وهذا ما ينفيه الظاهر القرآني، سواء ذاك المتصل بأخبار الماضين، والذي يمكن إدراجه تحت عنوان علم الغيب، حيث ثمة إشارة واضحة في القرآن الكريم، أنَّ أنباءه هي من وحي اللّه تعالى، أو ذاك المتصل ببعض موارد الحاجة إليه في موارد معينة، فيلهمه اللّه تعالى إياه إلهاماً، فهذا ما لا ينفيه النص القرآني، بل قد تؤكّده بعض الآيات. وقد وردت أحاديث متنوّعة في علم الأنبياء والأئمة بالغيب، وهي موضع جدل علميّ، وربّما نتعرّض لها في ما يأتي في حديث الغيب في آيات القرآن.

ومن خلال هذا الحديث الطويل، نستطيع أن نخرج بالفكرة التي تنفي الولاية التكوينية بمعناها التكويني، الذي منحه اللّه للأنبياء وللأئمة، لأنَّ الدليل لم يدلّ عليه ـ حسب فهمنا القاصر ـ ولكن يبقى (في المسألة)، أنَّ اللّه يمنح الأنبياء الفرصة التي يواجهون فيها تحدّيات الكفر بالمعجزات عند الحاجة إليها؛ واللّه العالم.

## رابعاً: الإمامة في القرآن

﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾(190) . . .

### نموذج الشخصية النبوية

يدور الحديث هنا، عن بعض الجوانب الحيّة من شخصية إبراهيم(ع) في رسالته، حيث نلاحظ في هذه الشخصية التي يصوّرها القرآن، طابعاً مميّزاً في ما يتحدّث اللّه عنه، في صفاته الذاتية من المَلكات الروحية التي تزخر بها روحه وتتحرك بها حياته، وفي مواقفه الإيمانية الرسالية المتمثّلة في هذا الاستسلام المطلق للّه في أشدّ المواقف صعوبةً وحراجةً، سواء في ابتلاء اللّه في ذبح ولده، أو في موقفه من أبيه ومجابهته لقومه ومواجهته لطاغية زمانه، من دون أن نلمح في أيّ موقفٍ من هذه المواقف شعوراً بالضعف أو الإحراج أو الصعوبة، بل هو الانسجام القوي مع المهمة والمسؤولية، والانطلاق معها في قوّة وإخلاص، والانسياب الروحي في عمق الإيمان الكبير باللّه الذي يتفايض بالحبّ والوداعة والحياة في كلّ كلمة وفي كلّ موقف، فلا نجد، حتى في أشدّ المواقف صعوبةً وخطورة، أيّ ابتعاد عن جو الإيمان، أو أيّ غيابٍ عن اللّه، بل هو الحضور الدائم الذي يشعر معه بوجود عينٍ نفّاذةٍ في القلب والضمير واللسان والفكر والشعور والوجدان، وهي تحدّق باللّه هنا وهناك، في كلّ مظهرٍ من مظاهر الخلق، وفي كلّ سرٍّ من أسرار الوجود.

وفي هذا الجو الرائع من ملامح شخصيته، يمكن للعاملين، في كلّ زمان ومكان، استيحاء هذا النموذج النبوي الرسالي، في وداعة الروح الرسالية وصفائها، وفي استغراقها في اللّه، في حضور روحيٍّ منفتح، لا في غيبوبةٍ صوفيةٍ غارقةٍ في الضباب.

وقد لا تكون شخصية النبيّ إبراهيم(ع) هي النموذج الأوحد للأنبياء

---

(190) سورة البقرة، الآية (124).

في هذا الفيض الروحي من الإيمان والوداعة والصفاء، ولكنَّ القرآن لم يفض في الحديث عن نبيّ من الأنبياء كما أفاض في الحديث عن إبراهيم(ع)، في تأكيده ملامح الشخصية الواحدة المتنوّعة في مجالاتها، مع وحدة المشاعر وطهارتها وصفائها، فإننا نلاحظ، في ما يأتي من حديث التفسير، أنه أثار أمامنا قضية إيمانه، في حواره مع نفسه ومع قومه ومع اللّه، فنجد أنه يأخذ مساحةً كبيرة من قصته. وقد لا يكون من الضروري أن تتحرّك القصة من موقع المعاناة الذاتية لإبراهيم(ع) في كلّ ما قاله، فربما كانت بعض الأحاديث أسلوباً من أساليب الرسالة في عرض الفكرة بطريقة الحوار... ولكنّها لا تخلو من إيحاء بالروح التي توحي بهذه الكلمة أو تلك، أو بهذا الأسلوب أو ذاك، فإنَّ للكلمات وللأساليب روحاً لا تختفي في المعنى اللغوي للكلمات، أو في القواعد الفنية للأساليب، بل تنطلق من عمق الروح التي تنطق بالكلمة وتتحرّك في الأسلوب.

وربما كان للأبوّة النسبيّة للرسل من بعده، وللأبوّة الروحية للرسالات المتأخرة التي يمتاز بها إبراهيم في شخصه ورسالته، أكبر الأثر في ذلك، انطلاقاً من الشعور الذاتي الذي يربط كلّ أتباع الديانات به، ما يجعل للإيحاء بملامح الشخصية عمقاً يتَّصل بالمشاعر الحميمة من جهة، وبالقداسة الإيمانية من جهةٍ أخرى، ولا سيّما أنّنا لا نجد في التفاصيل التي نقلها القرآن لنا من رسالته، أيّ اختلاف مع الرسالات الأخرى، في التفاصيل التي تختلف فيها الرسالات؛ بحسب اختلاف المراحل الزمنية التي تؤدي إلى ذلك في حدود المفهوم والتشريع، فقد يكون ذلك سبباً في تأكيد شخصيته، باعتباره ملتقى للرسالات من جهةٍ، وللرسل من جهةٍ أخرى، فيمكن اعتبار رسالته حَكَماً في مواضع الاختلاف بين أتباع الرسل، كما يمكن أن تكون شخصيته نموذجاً موحّداً في ما يتنازعون فيه من شخصيات الأنبياء.

وعلى أيّ حال، فإننا نشعر بالحاجة الرساليّة إلى الامتداد في الأجواء الرحبة لهذا النبيّ العظيم، لنستعين بذلك على صنع الشخصية الإسلامية، في النماذج الرائعة من مواقفه وأساليبه وإيمانه.

## اختبار اللّه لإبراهيم

ونلتقي في هذه الآية بإبراهيم، في موقف الإنسان الذي يتعرّض للابتلاء والاختبار، ليظهر، من خلال ذلك، ما يملك من طاقاتٍ كبيرة تؤهله لحمل الرسالة وللقيادة، ونلاحظ أنَّ القرآن قد أجمل الكلمات التي كانت وسيلةً للابتلاء، فلم يفصح بالحديث عنها، ولكنَّه حدّثنا عن إتمامها، من دون أن يتَّضح هل كان الإتمام من إبراهيم(ع) أو من اللّه، في ما يحتمله الضمير في الكلمة؟ ولم يفصّل لنا كيف كان هذا الإتمام؛ هل هو في وعي إبراهيم(ع) للكلمة وحفظها في فكره، في مقابل النسيان، أم في تجسيدها العملي في الواقع التطبيقي للحياة، لأنَّ القضية لا تختلف باختلاف التفاصيل في ما يريد القرآن أن يفيض فيه أو يفصح عنه، من انطلاق العهد الإلهي من موقع الاختبار والكفاءة، لا من موقع الاختيار التلقائي، فإنَّ ذلك هو ما نحتاج أن نتعرفه، أمّا التفاصيل، فقد يحتاج المؤمنون الذين عاشوا في عهد إبراهيم أن يعرفوها، لأنها تتصل بخطواتهم الفكرية والعملية في الحياة، ولا بُدَّ من أن يكونوا قد عرفوها في ما دعاهم إليه من أحكام وتعاليم.

## نجاح إبراهيم في الاختبار وجعله إماماً للنّاس

﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبراهِيمَ رَبُّهُ﴾، أي اختبره في حركته في خطّ المسؤولية الرسالية التي تعمل على تغيير الحياة، من الواقع الكافر الضالّ، إلى الواقع الإيماني المستقيم، في الخطّ الذي يحقّق للإنسان سعادته في الدنيا والآخرة، ليظهر إخلاصه للّه، وقدرته على تحمّل المسؤولية، كما يختبر اللّه رسله وعباده الصالحين في المواقع الصعبة التي تتحدّى طاقاتهم لتعبِّر عن نفسها بقوّة وصلابة وإخلاص، ﴿بِكَلِمَاتٍ﴾ مما أوحى به إليه من آياته، في الصحف التي أنزلها عليه، وفي المسؤولية المتنوّعة التي حمّله إياها، ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ ووفّاهنّ حقّهن بالدعوة تارةً، وبالانقياد أخرى، وبالحركة المتحدّية في مواجهة الكفر والاستكبار تارة، فلم ينقص شيئاً من دعوته، ولم يهمل موقفاً من مسؤوليته، ولم يبتعد خطوةً واحدةً عن ساحات التحدّي الكبير، وبذلك استحقّ درجة القدوة الحسنة الكبيرة التي

يُراد للنّاس الأخذ بها، وموقع الولاية التي هيّأه لها، لتنفتح النبوّة المنطلقة في خطّ التبليغ على الإمامة المتحرّكة في خطّ الواقع، ما يُوجِدُ تكاملاً بينهما لا انفصالاً. وهناك وجه آخر لتفسير ﴿**فَأَتَمَّهُنَّ**﴾، بإرجاع الضمير إلى اللّه في إتمام كلماته، ﴿**قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**﴾، في تطوّر النبوّة ـ الدعوة إلى الإمامة ـ الحركة.

وربما كانت المسألة كنايةً عن الرسالة كلّها في خطّها الفكري والعملي، بحيث يكون الاختبار الإلهي بالكلمات، واستيعاب إبراهيم لهن في موقع التكليف بالرسالة، حركةً مترتبةً متدرّجة، إذ لا دليل على أنّ الجعل كان بعد النبوّة، بل كلّ ما هناك، أنّ الآية توحي بأن ثمّة إيحاءً من اللّه بالكلمات الرسالية، وإعلاناً له بأنها تمثّل خطّ الإمامة، بمعنى الولاية النبوية والقدوة الحركيّة في حياته. وقد لا نجد في القرآن الكريم أيّ شاهد على أنّ الإمامة تحمل مفهوماً مقابلاً للنبوّة في مفهومها الواقعي العام، لأنّ الوحي الذي ينزل على النبيّ أو الرسالة التي يحملها الرسول، ليسا تعبيراً عن حالةٍ ثقافية في وعي النبيّ ترتبط بذاته أو تنفتح على غيره، في عملية سماع مجرّد لآياتها، بل هما معنيان حركيان في عملية الاهتداء والاقتداء والمتابعة، مما تختزنه كلمة الإمامة في مضمون الائتمام الذي يعني الاقتداء والمتابعة، وهذا ما نلاحظه في قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْراتِ وَإِقَامَ الصَّلاة وَإِيتَآءَ الزَّكَاةِ وَكَانُواْ لَنَا عَابِدِينَ**﴾[191]، وقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُواْ وَكَانُواْ بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ**﴾[192]. فإنَّ الصفات المذكورة للأئمة، هي صفات الأنبياء في مهمّة نبوّتهم ورسالتهم، من الهداية بأمر اللّه، والوحي المنفتح على فعل الخيرات، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، من خلال وعيهم اليقيني لآيات اللّه، وصبرهم الحركي في مواجهة التحدّيات والعقبات من قبل أعداء اللّه.

وأمّا ما استدل به البعض، من أنّ مورد الآية قد جاء في أواخر عهد

(191) سورة الأنبياء، الآية (73).

(192) سورة السجدة، الآية (24).

إبراهيم(ع)، بعد كبره وولادة إسماعيل وإسحاق له، وذلك لكونه لم يكن يعلم(ع) أنه ستكون له ذرية تخلفه، إلاَّ من بعد ما بشرته الملائكة بالأولاد، ما يلزم عنه أنَّ الإمامة المجعولة لإبراهيم(ع) هي غير النبوّة، لا يصلح دليلاً على الموضوع، إذ من الممكن للإنسان أن يتحدّث عن مستقبل أولاده الذين يرجو أن يرزق بهم ـ بحسب طبيعة الأنبياء ـ لاهتمامه بامتداد الخطّ في ذريته، ولا سيما إذا عرفنا أنه لم يتحدّث عن ذريته بشكل مباشر، بل كان يتحدّث عن الأجيال القادمة من أولاده ممن لم يكونوا موجودين.

وقد نستوحي من القرآن، أنَّ إبراهيم كان عارفاً بطبيعة المهمّة ومطمئناً إليها، فلما أتمّ الكلمات، أو أتمّ اللّه له الكلمات، ونجح في الامتحان، لم يفاجأ بالعهد الإلهي في قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**﴾، فلم يصدر عنه أيّ ردّ فعلٍ في ما واجهه من مسؤولية جديدة في نطاق ذاته، بل كان ردّ فعله منطلقاً من التفكير في مستقبل العهد وامتداده؛ فهل هو من العهود التي تقتصر عليه من خلال المهمّة المحدودة بالزمان والمكان والشخص، أم هو من العهود التي تمتد بامتداد الذريّة في مدى الزمن، فتساءل: ﴿**وَمِن ذُرِّيَّتِي**﴾ في استفهام متطلّع مستشرف يحمل طابع الأمنية التي يحملها الإنسان في فطرته لذرّيته في كلّ خيرٍ يحصل له. وكان الجواب حاسماً، ينطلق في عملية تحديد للقاعدة الرسالية التي تبرر إعطاء العهد لأي إنسانٍ في كلّ زمان ومكان ﴿**قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾، فليست القضية امتيازاً إرثياً أو تكريماً شخصياً يتصل بالذات، كما هو شأن الملوك الذين يعيشون هاجس وراثة الملك عندما يفكرون في الذرية، بل القضية مسؤولية رسالية تتصل بحياة النّاس، في ما يفكرون وفي ما يعيشون، وبخلافة اللّه في الأرض، في ما يريد من تنظيم وتدبير، وبعبادة اللّه الواحد الأحد في ما تحقّق من وحي وما تثير من روحانية، فلا بُدَّ لمن يحملها من كفاءةٍ روحية وفكرية وعملية، في ما تمثّله الكفاءة من معاني الاستقامة والانسجام مع الخطّ العام للرسالة وللدعوة، فهي عهد اللّه الذي يجعله للصالحين من عباده المنسجمين مع خطّ العدل في أنفسهم، من أجل أن يقوم النّاس

بالقسط، فلا ينال عهده الظالمون الذين يظلمون مَنْ فوقهم بالمعصية، ومَنْ دونهم بالغلبة، ويظاهرون القوم الظلمة، كما جاء في نهج البلاغة عن الإمام عليّ(ع) في الكلمات القصار: **«للظالم من الرجال ثلاث علامات: يظلم من فوقه بالمعصية، ومن دونه بالغلبة، ويظاهر القوم الظلمة»**[193]، ويظلمون أنفسهم في ذلك كلّه، وهكذا كان الجواب دستوراً عملياً لكلّ رسالة ورسول.

## بين الابتلاء والتكريم

وتستوقفنا في التفاصيل التفسيرية للآية نقاط عدّة:

**1 ـ** إنَّ الابتلاء في كلّ ما أمر اللّه به عباده أو نهى عنه ـ ومنه ابتلاء اللّه لإبراهيم ـ لا يُراد منه الاختبار من أجل المعرفة، لأنَّ اللّه عالم بكلّ ما سيقع من عباده، فلا يحتاج إلى أية وسيلة للمعرفة، بل المراد منه إظهار ذلك، ليكون حجّةً عليهم في ما للّه من حجة، وتكريماً لهم في ما يريد اللّه لهم من إظهار التكريم.

2 ـ اختلف المفسّرون، تبعاً لاختلاف الرّوايات، في معنى الكلمات التي أبقاها القرآن غامضةً، وقد جاء في بعض الأحاديث عن أحد أئمة أهل البيت، وهو الإمام جعفر الصادق(ع): **«أنه ما ابتلاه اللّه به في نومه من ذبح ولده إسماعيل** ـ أبي العرب ـ **فأتمها إبراهيم وعزم عليها، وسلّم لأمر اللّه، فلما عزم، قال اللّه ثواباً له لما صدّق وعمل بما أمره: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، ثُمَّ أنزل عليه الحنيفية وهي الطهارة»**[194]. وقد يبعث هذا الحديث على التأمّل في تفسير الإمامة بالنبوّة، كما يوحي به جو الآية في ما نرى من حديث، لأنَّ ابتلاء اللّه لإبراهيم بذبح ولده، كان متأخراً عن النبوّة، لأنَّ اللّه رزقه به في آخر أيامه، كما يتحدّث القرآن عن

---

(193) ابن أبي طالب، الإمام علي(ع)، نهج البلاغة، ضبط نصّه الدكتور صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، ط2، 1982م، حكمة 350، ص536.

(194) الطبرسي، أبو علي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج1، ص377.

ذلك في بشارة الملائكة له به وبأخيه بعد اليأس. . وقد نلتقي بتفسير آخر للإمامة ينسجم مع الحديث في الفقرة الثالثة منه.

## معنى الإمامة

3 ـ للإمام معنيان: أحدهما ما يوحي به المعنى اللغوي، وهو: «المقتدى به في أفعاله وأقواله، والثاني: أنه الذي يقوم بتدبير الأمّة وسياستها والقيام بأمورها، وتأديب جناتها، وتولية ولاتها، وإقامة الحدود على مستحقيها، ومحاربة من يكيدها ويعاديها»، وغير ذلك مما يرادف السلطة الكاملة في خطواتها التنفيذية.

«فعلى الوجه الأول، لا يكون نبيٌّ من الأنبياء إلاّ وهو إمام، وعلى الوجه الثاني، لا يجب في كلّ نبيّ أن يكون إماماً؛ إذ يجوز أن يكون مأموراً بتأديب الجناة، ومحاربة العداة، والدفاع عن حوزة الدِّين ومجاهدة الكافرين، فلمّا ابتلى اللّه سبحانه إبراهيم بالكلمات فأتمهنّ، جعله إماماً جزاءً له على ذلك»[195]، هذا ما ذكره صاحب مجمع البيان. .

وقد يكون لهذا الحديث صلة بالحديث عن دور النبوّة، ولا سيّما دور أولي العزم من الأنبياء، فهل هو مجرّد التبليغ، أم يمتدّ إلى دور التنفيذ؟ ربما يخطر بالبال ـ من خلال متابعة الآيات القرآنية ـ أنَّ الدور النبوي في حياة النّاس هو التبليغ والتنفيذ معاً، لأنَّ مهمّة النبوّات هي تغيير العالم والإنسان على الصورة التي يريدها اللّه في مسيرته ونظامه، ومن الطبيعي في مثل هذا الاتجاه، أن يكون النبيّ هو القائد التنفيذي لعملية التغيير بطريقةٍ مباشرة أو غير مباشرة، لأنه الإنسان الوحيد الذي يملك الوعي الكبير المنفتح على تفاصيل عملية التغيير، من خلال وعيه للرسالة التي يحملها ويبلّغها كأساسٍ للتغيير.

وقد تتَّضح الصورة أمامنا أكثر إذا تابعنا الآيات القرآنية التي تتحدّث عن دور النبوّات في حياة النّاس، وذلك بملاحظة عدّة آيات:

---

(195) مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، 1، ص380.

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[196].

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاس بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ للنَاس وَلِيَعْلَمَ اللَه مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ الله قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[197].

﴿يا دَاودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَاس بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهوى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَه إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَه لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾(ص: 26)[198].

فقد نلاحظ أنَّ قيام النّاس بالقسط والحكم بينهم بالحقّ، والحكم بينهم في ما اختلفوا فيه، من أجل إلغاء الاختلاف على صعيد الواقع، لا يتحقّق بالتبليغ المجرّد، بعيداً عن التحرّك العملي للتنفيذ، ثُمَّ إنَّ التركيز في الآية على اعتبار الحكم متفرعاً عن جعل الخلافة، يوحي باتجاه الخلافة ـ التي تعني النبوّة ـ إلى الجانب العملي في الحياة.

## المدلول القرآني

4 ـ إنَّ ملاحظة كلمة الإمام في القرآن، قد تعطي المعنى المرادف للنبوّة في حديث اللّه عن الأنبياء ووصفهم بالأئمة، ما يجعل من الكلمتين تجسيداً لمهمّة واحدة في حركة الرسالة، وهذا ما نلمحه في الآيات التالية:

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلاَةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾[199].

---

(196) سورة البقرة، الآية (213).

(197) سورة الحديد، الآية (25).

(198) سورة ص، الآية (26).

(199) سورة الأنبياء، الآية (73).

**﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ * وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾**[200].

وربما نستوحي من ذلك إرادة الإمامة بمعنى القدوة في الأقوال والأفعال، وذلك من خلال التركيز في الآيتين على كلمة: **﴿يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾** في جانب التبليغ، والتركيز على كلمة: **﴿لَمَّا صَبَرُوا﴾** في الآية الثانية في جانب الشخصية القيادية التي تمثّل الثبات في مواجهة المزالق، ما يجعلها في موقع المسؤولية والقدوة العملية.

وقد تلتقي هذه الفقرة بالآية التي نحن بصدد تفسيرها، حيث عقّب الابتلاء بجعل الإمامة، وقد يؤكد انسجام الإمامة مع طبيعة النبوّة، إلحاق الوحي بها في قوله تعالى: **﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾**، وبذلك تكون الإمامة صفةً لحركة النبوّة في الحياة، من خلال طبيعة الشخصية التي يملكها النبيّ، ما يجعله قدوةً في نفسه، وموضعاً للتوجيه الإلهي للنّاس بالاقتداء به في قوله وفعله؛ أمّا الإمامة بالمعنى الآخر، فلا نجد في الآية أساساً لاستفادته بتفاصيله المذكورة في علم الكلام، ولكننا نستطيع استيحاءه من طبيعة المهمّة الموكلة إلى النبيّ، كما ألمحنا إلى ذلك في الفقرة الثانية من الحديث.

وقد نستطيع التأييد لالتقاء كلمة الإمامة المجعولة لإبراهيم بالنبوّة في معناها الواسع، بالتساؤل الصادر عن إبراهيم حول إعطاء هذا الامتياز لذرّيته، فإنَّ الظاهر أنه كان يقصد النبوّة التي منحها اللّه له، وذلك من خلال الجواب بأنَّ عهد اللّه لا ينال الظالمين، وذلك لأننا نلاحظ أنَّ كثيراً ما يعبّر عن النبوّة بأنها عهد اللّه لرسله ولأنبيائه.

5 ـ تؤكد بعض الأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت(ع)، أنَّ مرحلة الإمامة كانت متأخرةً عن مرحلة النبوّة، فقد ورد في حديث: عن محمّد بن سنان، عن زيد الشحام، قال: سمعت أبا عبد اللّه(ع) يقول: «**إنَّ اللّه**

---

(200) سورة السجدة، الآيتان (24،23).

تبارك وتعالى اتخذ إبراهيم(ع) عبداً قبل أن يتخذه نبياً، وإنَّ اللّه اتخذه نبياً قبل أن يتخذه رسولاً، وإنَّ اللّه اتخذه رسولاً قبل أن يتخذه خليلاً، وإنَّ اللّه اتخذه خليلاً قبل أن يجعله إماماً، فلما جمع له الأشياء قال: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، قال: فَمِنْ عِظَمِهَا في عين إبراهيم(ع) قال: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ قال: لا يكون السفيه إمام التقي»[201]. ومثله ما رواه سهل ابن زياد عن محمَّد بن الحسين عن ابن أبي السفاتج، عن جابر، عن الإمام جعفر الصادق(ع)[202].

وقد نحتاج إلى زيادة التأمّل في هذه الأحاديث ـ بعد التأكد من صحتها[203] ـ فإنها جارية على أساس الترتيب بين الصفات المجعولة لإبراهيم(ع)، ولكن قد يكون المراد منها تعدّد جوانب الشخصية في شخصية إبراهيم، في ما أولاه اللّه من ألطاف وامتيازات نابعة من امتداد المعاني الروحيّة في حياته. وفي ضوء ذلك، يكون الترتيب بينها منطلقاً من طبيعة العلاقة التي تجعل بعضها متوقفاً على توفّر البعض الآخر، من دون أن يكون هناك ضرورة لوجود فترة زمنية بين هذه الأمور، ولعلّ عظمة الإمامة في وعي إبراهيم، كانت منطلقةً من شعوره بضخامة الموقع الذي وصل إليه، حيث جُعل إماماً للنّاس في كلّ أقواله وأفعاله، فأصبح يمثّل القاعدة التي ينطلق من خلالها النّاس إلى القيم التي يؤمنون بها، لتكون حياته الوجه الأمثل للقيمة الروحية للحياة... وبهذا تفترق الإمامة عن النبوّة في مفهومها الداخلي، فإنَّ النبوّة تعتبر منطلقاً للدعوة على أساس الوحي والرسالة، بينما تعتبر الإمامة قاعدةً للاقتداء والاتّباع على أساس الطاقات الفكرية والروحية والعملية التي يملكها، فكأنَّ النبوّة صفة تأتيه من الخارج، أمّا الإمامة، فهي صفة ترتبط بالذات من خلال المعاني الكامنة في الداخل.

---

(201) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط1، 1412هـ، 1992م، م5، ج12، باب 1، ص12، رواية36.

(202) م.ن، م5، ج12، باب 1، ص12، رواية 36.

(203) هذه الأحاديث غير صحيحة الإسناد، ففي الرواية الأولى مجهول «محمد بن سنان»، وفي الرواية الثانية سهل بن زياد، وإسحاق بن عبد العزيز «أبي السفاتج». ولذلك لا يعتمد عليها، كما أن دراسة المضمون تدعو إلى التأمل والمناقشة الحذرة. فإنه لا معنى لاتخاذ الله الإنسان عبداً، فإنها ذاتية في الإنسان من موقع خلقه، ومنطلقة منه من خلال خضوعه لربه وطاعته له.

وهناك وجه آخر نحتمله في استيحاء معنى إمامة إبراهيم التي جاءت بعد النبوّة، في ما تدل عليه الرّوايات التي تفسّر الابتلاء بقضية ذبح إسماعيل، وهو أنَّ إمامة إبراهيم ليست محدودةً بزمنه كبقية الأنبياء الآخرين، بل هي إمامة تتعداه إلى ما بعد ذلك من المراحل الزمنية التي عاش فيها الأنبياء الآخرون، حتى إنَّ الشرائع المتأخرة عنه كانت مطبوعةً بطابع الشريعة الإبراهيمية، وقد نستوحي ذلك من الآية الكريمة: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الآخِرِينَ * سَلامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ* كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾[204].

وخلاصة الفكرة، أنَّ الإمامة تعتبر الصفة المتحركة للنبيّ في حياته، فكانت النبوّة والرسالة تنطلقان في اتجاه المهمة التي كلّفه اللّه بها، بينما كانت الإمامة تتحرّك في اتجاه اعتباره قدوةً وقاعدةً لمن أراد الاقتداء به، والانطلاق من القاعدة الإيمانية المتجسّدة، وبذلك يظهر كيف تتأخر الإمامة عن النبوّة، عندما يعبِّر النبيّ عن طاقاته وملكاته في خطواته العملية في الحياة، في جهاده من أجل الرسالة، وفي صبره أمام التحدّيات الداخلية والخارجية... واللّه هو العالم بحقائق أحكامه وآياته، وليس لنا إلاَّ إثارة الاحتمال، من أجل الوصول إلى حقيقة الحال، ولو بعد حين.

## من وحي الآية

أمّا ما نستوحيه من هذه الآية، فهو قضيتان أساسيتان:

### 1 ـ المسؤولية تمنح بعد الاختبار

إنَّ المسؤولية لا تُمنح إلاَّ بعد الابتلاء والاختبار، ولا سيما إذا كانت تتعلّق بالأمر الذي يستدعي تغيير الأمّة في حاضرها ومستقبلها، فلا يمكن أن تُجعل على أساس انطباعاتٍ عامة، أو على أساس المجاملات والمحسوبيات الخاصة...

وإنَّ القدوة في الأفعال والأقوال، لا يمكن أن تجعل لإنسانٍ إلاَّ بعد

(204) سورة الصافات، الآيات (108 ـ 110).

أن تثبت كفاءته في مجال الإخلاص في السلوك والتعامل والعلاقات، لأنَّ معنى القدوة، أن يكون الشخص هو الوجه الذي يتجه النّاس إليه، والقاعدة التي يتحرّك المجتمع منها، فكيف يمكن أن يتحقّق ذلك من دون الابتلاء والخبرة الطويلة؟!

## 2 ـ الظالمون لا يصلحون للقيادة

إنَّ القائمين على شؤون الأمّة، لا بُدَّ من أن يكونوا بالمستوى الذي يرتفعون به عن صفة الظلم في حياتهم، لأنَّ الإنسان الذي يعيش الظلم في حياته، لا يمكن أن ينطلق بعيداً في محاربة الظلم ورفعه عن حياة النّاس. وقد وردت الأحاديث الكثيرة عن أئمة أهل البيت(ع)، توضح ـ من خلال هذه الآية ـ أنَّ الخلافة لا يمكن أن تجعل للظالمين أنفسهم بالمعصية وبالكفر، حتى قبل حصولهم على الخلافة، لأنَّ قضية المسؤولية ترتبط بالتاريخ العميق للشخصية، إضافةً إلى الحاضر الذي يمثّل الانضباط في مواقع المسؤولية. وقد أفاض علماء الكلام من الشيعة في كتب الكلام والتفسير الحديث حول هذه القضية، فليراجعها المفكرون في مظانّها.

# خامساً: الشفاعة

ما معنى الشفاعة، وما هي طبيعتها ومعنى ارتباطها بإذن الله؟

يوجد عدّة تفسيرات لمبدأ الشفاعة: التفسير الأول[205]، ما أكده

(205) التفسير الثاني: أنَّ الشفاعة وإن كانت مؤثّرة تأثيراً حقيقيّاً، وليست أمراً صوريّاً كما فُرِض في التفسير الأوّل، إلاَّ أنَّ هذه الشفاعة طريق تكوينيٌ لنزول الرحمة والمغفرة والتطهير من قبل الله تعالى إلى العبيد، فهي أمر يبدأ من الله وينتهي إلى العاصي عن طريق الأنبياء والأوصياء والأولياء والمؤمنين، بخلاف ما هو المتعارف في الدنيا من الشفاعة بين الناس، ممّا يبدأ بالعاصي بطلبه الشفاعة من الوسيط، وينتهي بمن كان له العقاب، والوسيط يؤثّر فيمن له العقاب في عفوه عن الذنب ورفع العقاب عنه. وهو المنقول عن الشهيد المطهري، ويمكن مراجعة كتابه «العدل الإلهي» (ص 258 ـ 259).

والتفسير الثالث، وهو الذي يرتضيه السيد الحائري، وقد ذكره في كتابه «تزكية النفس»: أن الشفاعة المألوفة في الدنيا التي هي لأجل الشفيع، أي: إنَّ الله ـ تعالى ـ إنّما يعفو عن المذنب، لا لأنّه أراد العفو والرحمة في ذاتها، ولم يكن طريق لنزول العفو أو الرحمة إلاَّ الشفعاء، فالشفعاء كانوا وسطاء في =

سماحة سيدنا الأستاذ في العديد من كلماته التفسيرية، وبعض الأجوبة المختلفة، والتي سئل فيها عن الشفاعة، فقد جاء في بداية تفسير من وحي القرآن الحديث عن الشفاعة، وهذا هو النص بكامله:

### الشفاعة لا الوساطة

أمّا الشفاعة التي جاء الحديث عنها في الآيات القرآنية، وفي الرِّوايات المتعدّدة عن السنة والشيعة، فإنها ليست حالة وساطةٍ بالمعنى الذي يفهمه النّاس في علاقاتهم بالعظماء لديهم، الذين قد لا يستطيع النّاس مخاطبتهم بشكل مباشرٍ، بسبب الحواجز المادية الفاصلة بينهم وبين النّاس، ولذلك يلجأ النّاس إلى الأشخاص الذين تربطهم بهم علاقة مودّةٍ أو مصلحةٍ أو موقع معيّنٍ، ليكونوا الواسطة في إيصال مطالبهم إليهم، وقضاء حوائجهم عندهم.

إنَّ الشفاعة هي كرامةٌ من اللّه لبعض عباده، في ما يريد أن يُظهره من فضلهم في الآخرة، فيُشفّعهم في من يريد المغفرة له ورفع درجته

---

= خطّ النزول، بل كان العفو والرحمة لأجل طلب الشفيع ذلك من الله، فالشفيع وسيط في خطّ الصعود بين العبد والله سبحانه وتعالى. وهذا هو ظاهر أدلة الشفاعة التي تحمل ـ لولا محذور ـ على نفس ما هو المفهوم والمألوف في هذه الدنيا: من أنّ كرامة الشفيع لدى المشفوع إليه، أوجبت قبول طلبه وشمول رحمة المشفوع إليه للمشفوع له. وهذا المعنى هو في غاية الظهور، من مثل قوله تعالى: **﴿... وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللّهَ تَوَّاباً رَّحِيماً﴾**(النساء: ٦٤)؛ فإنّ سياق الآية كما ترى، جعل البدء بالعاصي، فهو الذي يجيء إلى النبيّ ويطلب منه طلب المغفرة، ثُمَّ يدعو له الرسول، ثُمَّ يجد الله توَّاباً رحيماً، وليس العكس، كما يقوله صاحب التفسير الثاني.

ومثل هذه الآية في السياق، ما ورد عن رسول الله(ص): **﴿إذا قمتُ المقام المحمود، تشفّعت في أصحاب الكبائر من أمّتي، فيشفّعني الله فيهم. والله لا تشفّعت فيمن آذى ذرّيتي﴾**.

وعنه(ص): **﴿إنّ الله أعطاني مسألةً، فأخرت مسألتي لشفاعة المؤمنين من أُمّتي يوم القيامة، نفعل ذلك﴾**.

وعن الباقر(ع): **﴿يا جابر، لا تستعن بعدوّنا في حاجة، ولا تستعطه، ولا تسأله شربة ماء؛ إنّه ليمرُ به المؤمن في النار فيقول: يا مؤمن، ألست فعلت بك كذا وكذا، فيستحيي منه، فيستنقذه من النار...﴾**.

وعن الصادق(ع): **﴿إنّ المؤمن ليشفع يوم القيامة لأهل بيته، فيشفّع فيهم، حتّى يبقى خادمه، فيقول: فيرفع سبّابتيه: يا ربّ، خويدمي كان يقيني الحرّ والبرد، فيشفّع فيه﴾**.

عنده، لتكون المسألة ـ في الشكل ـ واسطةً في النتائج التي يتمثّل فيها العفو الإلهي والنعيم الربّاني، تماماً كما لو كان النبيّ هو السبب، أو كان الوليّ هو الواسطة. ولكنّها ـ في العمق ـ إرادة اللّه لذلك، مما لا يملك نبيٌّ مرسلٌ، أو ملك مقرّبٌ، أو وليٌّ امتحن اللّه قلبه بالإيمان، أمْرَ تغييرها في غير الاتجاه الذي تتحرّك فيه. وبذلك، فإنهم يدرسون مواقع رضى اللّه في عباده، ليقوموا بالشفاعة، أو ليأذن اللّه لهم بها.

وفي ضوء ذلك، لا معنى للتقرّب للأنبياء والأولياء ليحصل النّاس على شفاعتهم، لأنهم لا يملكون من أمرها شيئاً بالمعنى الذاتي المستقل، بل اللّه هو المالك لذلك كلّه على جميع المستويات، فهو الذي يأذن لهم بذلك في مواقع محدّدة ليس لهم أن يتجاوزوها، الأمر الذي يفرض التقرّب إلى اللّه في أن يجعلنا ممن يأذن لهم بالشفاعة له، أو الطلب إليهم أن يسألوا اللّه في الإذن لهم بالشفاعة لطالبها منهم. وهذا ما نفهمه من آيات الشفاعة في القرآن، التي تؤكّد أنها قضيةٌ تتصل باللّه، فليس لأحدٍ أن يمارسها إلاّ بإذنه في من ارتضاهم لينالوا عفوه. قال تعالى: **﴿لاَّ يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْداً﴾**[206]. **﴿يَوْمَئِذٍ لاَّ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾**[207]. **﴿وَلاَ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إلاَّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُواْ الْحَقَّ وَهو الْعَلِيّ الْكَبِيرُ﴾**[208]. **﴿وَلاَ يَشْفَعُونَ إلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾**[209].

وليس معنى «إذْن اللّه» للشفعاء أنه أعطاهم الحرية في ذلك، أو أنه يتقبل منهم ذلك على أساس خصوصيات علاقاتهم، ليتقرّب النّاس منهم بالوسائل الخاصة التي تثير مشاعرهم، وتؤكد علاقتهم بهم بشكل شخصي، كما هي الأشياء الشخصية، بل إنَّ معنى ذلك، أنَّ اللّه جعل

(206) سورة مريم، الآية (87).
(207) سورة طه، الآية (109).
(208) سورة سبأ، الآية (23).
(209) سورة الأنبياء، الآية (28).

لهم هذه الكرامة ليستعملوها في ما يوافق رضاه، لأنَّ المفروض أنَّ رضاهم لا ينفصل عن خطّ رضاه، كما أنّ رضاه يتحرّك في آفاق حكمته، لا في آفاق رغبات القريبين إليه بالمعنى الذاتي للمسألة.

وفي ضوء ذلك، فإنَّ التشفّع بالأنبياء والأولياء، لا يمثّل خروجاً عن توحيد الاستعانة باللّه، لأنه يرجع في الحقيقة إلى طلب المغفرة من اللّه، والنجاة من النار، من خلال ما اقتضته إرادة اللّه وحكمته في ارتباط عفوه بشفاعة هذا النبيّ أو الولي، على أساس ما أراده من حكمته في ذلك، واللّه العالم[210].

## هل في الآخرة شفاعة؟

**﴿وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنْصَرُونَ﴾** (البقرة: 48).

قد تستوقفنا هذه الفقرة من الآية الكريمة، لأنها لا تعترف بوجود الشفاعة وتأثيرها في يوم القيامة، ولا ينسجم هذا مع الفكرة الإسلامية المعروفة الثابتة في بعض الآيات الأخرى التي تتحدّث عن إمكانات الشفاعة ضمن شروط معينة، كما في قوله تعالى: **﴿وَلاَ يَشْفَعُونَ إلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى﴾**[211]، وقوله تعالى: **﴿يَوْمَئِذٍ لاَ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾**[212]، وبعض الأحاديث المأثورة ـ كما في الخبر الذي تلقته الأمّة بالقبول ـ عن النبيّ(ص)، وهو قوله: «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[213]، وما جاء في روايات أصحابنا (رضي اللّه عنهم)، مرفوعاً إلى النبيّ(ص) أنه قال: «**إني أشفع يوم القيامة فأشفَّع، ويشفع عليّ فيشفَّع، ويشفع أهل بيتي فيشفَّعون، وإن أدنى المؤمنين شفاعةً ليشفع في أربعين من إخوانه، كلٌّ قد استوجب النّار**»[214].

---

(210) من وحي القرآن، مصدر سابق، تفسير سورة الفاتحة، المجلد 25، الصفحات 66 وما بعدها.
(211) سورة الأنبياء، الآية (28).
(212) سورة طه، الآية (109).
(213) بحار الأنوار، مصدر سابق، م3، ج8، باب21، ص451.
(214) مجمع البيان، مصدر سابق، 1، ص223 ـ 224.

ولكنَّنا نرى ـ في تحليل هذه الفقرة ـ أنَّ الآية لا تواجه القضية من حيث المبدأ، بل تواجهها من ناحية رفض الذهنيّة البشرية في الدنيا التي يواجه بها الإنسان قضية المصير في الآخرة، من خلال العلاقات الذاتية والتمنيات الشخصية، في محاولة التخلّص من نتائج المسؤولية، تماماً كما هي الحال في قضايا النّاس بعضهم مع بعض، عندما تُحلُّ المشكلة بقيام شخص مقام شخص، أو بواسطته، أو بدفع بدل مالي أو غير مالي، ممّا يدخل في حساب التسويات الشخصية التي لا تعتمد على قاعدة عامة، أو تعتبر مبرراً للخروج عن القانون، من خلال تدخل أصحاب الشفاعة من الوجهاء والرؤساء.

أمّا قضيَّة الشفاعة كمبدأ، فإنها تبتعد عن هذا الجوّ، لتدخل في جو آخر، حيث نلمح في القرآن والسُّنَّة، تأكيد وجود قواعد أساسية تحكمها، من حيث طبيعة الأشخاص والمواقع والقضايا، ما يجعلها لا ترتبط بالعلاقات الذاتية التي تتبع الحبّ الذاتي ـ كما يفهمه العامة من النّاس ـ حيث يحاولون التقرّب إلى الأنبياء والأولياء بالمبادرات الذاتية من النذور وغيرها، كما يتقرّبون إلى الزعماء والوجهاء بالهدايا والمصانعات بالروحية نفسها، من أجل الوصول إلى الشفاعة، مع فارقٍ واحد، وهو الشعور بالقداسة في عالم الأولياء والأنبياء.

ولكن هذا لا يمنع أن يطلب النّاس الشفاعة من الأنبياء والأولياء من موقع الطلب إلى اللّه بأن يجعلهم شفعاء لهم، لقربهم من اللّه الذي منحهم الكرامة وأراد أن يظهر ذلك. ولا يلتقي هذا الاتجاه بمعنى الوساطة التي تقف لتربط بين اللّه وعباده، على أساس الفكرة التي تقول: إننا لا نقف في المستوى الذي يؤهّلنا للاتصال باللّه مباشرةً، لبُعدنا عن ساحة قُربه وقدسه، فنحاول أن نتوسط لذلك بالاتصال بهم مباشرةً، ليصلونا باللّه في نهاية المطاف.

إننا نتحفّظ عن هذه الفكرة من موقع الأسلوب القرآني الذي يخاطب النّاس بشكل مباشر، ويدعوهم إلى الاتصال باللّه من دون وساطة أحد، كما في الآيات التي توحي إلى الإنسان بأنَّ اللّه قريب إلى

النّاس، وأنه أقرب إليهم من حبل الوريد، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[215]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[216].

أمّا الأحاديث التي تتحدّث عن الأنبياء أو الأوصياء بأنهم وسطاء بين اللّه وخلقه، فالظاهر أنَّ المقصود بها الوساطة في حمل الرسالة وتبليغها إليهم من اللّه، لا الوساطة في الاتصال به.

## هل هناك علاقة بين طلب الشفاعة والشرك؟

إنَّ قضية طلب الشفاعة لا تستدعي الكثير من الجهد والجدل الفكري الذي أثاره بعض علماء المسلمين، إذ اعتبروها ذات علاقة بموضوع صفاء العقيدة التوحيدية، لأنها ترتبط بالفكرة التي كانت تحكم المشركين في علاقتهم بالأصنام، حيث برّروا ذلك بقولهم في ما حدثنا اللّه عنهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إلاَّ لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾[217].

أمّا تعليقنا على ذلك، فهو أنَّ القضية ليست قضية عبادة موجَّهة إلى الأنبياء أو الأولياء، بل تنطلق من موقع تكريم اللّه لهم، بإظهار مكانتهم لديه، وقربهم منه، بطريقة منحهم حقّ الشفاعة في حدود ما يعلمون أنه رضًى للّه، فتعود قضية التوسل بهم إلى اللّه، تماماً كالتوسل بأسمائه الحسنى، في اعتبارها دعاءً إليه تعالى أن يجعلنا ممن تنالهم تلك الشفاعة، وأن يغفر لنا ببركتهم، فيمن يغفر له، على أساس إرادته في ذلك، كما جرت سنّة اللّه أن يغفر لنا بسبب بعض الأعمال، أو بعض المواقف والحالات النفسية.

إنَّ ما ندعو إليه، هو أن نلتزم بالتوحيد على أساس المفاهيم القرآنية التوحيدية، وأن نحافظ على صفائه في أجواء الصفاء التي أرادنا اللّه أن

(215) سورة البقرة، الآية (186).

(216) سورة ق، الآية (16).

(217) سورة الزمر، الآية (3).

نعيشها في الخطوط الفاصلة بين خطّ التوحيد وخطّ الشرك، وأن لا نلجأ إلى العمق الفلسفي في ما نقبله وفي ما نرفضه في هذا المجال، بعيداً عن حدود الشريعة وأحكامها. وربما نعود إلى هذا البحث في ما يستقبلنا من آيات الشفاعة ـ إن شاء اللّه تعالى ـ لنتحدّث هناك عن الجوانب الفلسفية للموضوع.

﴿**وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ**﴾، وهو البدل الذي يقوم مقام المذنب في تحمّل العقوبة، كما هي الحال في الدنيا، إذ قد يقدّم الإنسان شخصاً آخر بدلاً منه في مواجهة نتائج المسؤولية، بحيث ينجو من آثارها الصعبة. ﴿**وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ**﴾، من قبل أنصارهم وأصحابهم وأقربائهم، لأنهم لا يملكون شيئاً أمام اللّه.

أمّا ما نستوحيه من جو الآية، فهو الإيحاء بأنَّ على الإنسان أن يتحرّك في حياته من موقع التفكير في أنَّ خلاصه لا يرتبط بأي شيء مما تعارف عليه النّاس من أساليب اللف والدوران من المصانعات والمجاملات والتسويات، بل يرتبط بالخطّ العملي الذي يتحرّك في حدود الشعور بالمسؤولية العملية، في التصوّر الإنساني للموقف الحاسم في يوم القيامة، الذي يقف فيه الإنسان ليواجه مصيره من خلال عمله، فلا شيء إلاّ العمل مع رحمة اللّه؛ ما يدعونا إلى التركيز في خطوات الحياة على أساس الخطّ العملي المستقيم، وعلى الرجوع الخاشع إلى اللّه، والارتباط الوثيق به في صفاء العقيدة وحيويتها[218].

وفي تفسيره للآية 35 من سورة المائدة، تعرَّض أيضاً لمسألة الشفاعة من حيث كونها من مصاديق الوسيلة التي أمرت الآية بها، حيث يقول: «هذا، وقد حاول بعض المفسرين أن يستنطق كلمة الوسيلة لتشمل شفاعة الأنبياء والأئمة والأولياء الصالحين، لاعتبارها نوعاً من أنواع التقرّب إلى الله الّذي نصَّ عليه القرآن الكريم، وبذلك تكون داخلةً في المفهوم الواسع لكلمة الوسيلة.

(218) راجع: تفسير (من وحي القرآن)، مصدر سابق، سورة البقرة، تفسير الآيتين (47 ـ 48).

ولكنّنا نلاحظ على ذلك، أنَّ الشفاعة حقيقة قرآنيّة إيمانيّة، دلت عليها الآيات القرآنيّة الّتي جعلت الشفاعة لمن ارتضى مكرمة لعباده المقرّبين إليه، الّذين أراد الله أن يكرمهم بالشفاعة، لمن أراد الله أن يغفر لهم ويرفع درجتهم في الآخرة، ولا قيمة للحديث عن منافاة ذلك للتوحيد واقترابه من الشرك، إذ التوسل بهؤلاء المقرّبين طلباً للشفاعة منهم إلى الله، ليس توسلاً شخصياً موجهاً إليهم في خصائصهم الذاتية، بل هو طلب من الله بقضاء الحاجة بكرامتهم عنده، وأن يشفّعهم به، بما لهم من درجة الشفاعة إليه من خلال ما جعله من ذلك، فليس للعبد ـ وإن كان نبيّاً ـ أيّ شأن ذاتي أو قدرة شخصيّة في ذلك، وليس هناك أيّ توجه نحوه، إلاّ من خلال ما جعله الله من ذلك، على طريقة استغفار الرسول لهم، وطلبه من الله أن يغفر لهم ويقضي حاجتهم، على هدى ما جاءت به الآية الكريمة في قوله تعالى: **﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾**[219]، وفي طلب أخوة يوسف من أبيهم يعقوب أن يستغفر لهم: **﴿قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ * قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾**[220].

ولذلك، فإنَّ التوسل بهذا المعنى يؤكِّد التوحيد ولا ينافيه. وقد وردت به الرّوايات المتواترة من طرق الشيعة والسنَّة، ولكن سياق الآية لا يشمل هذه القضية، لأنّها واردة في مقام تأكيد الارتباط بالله، من حيث الإخلاص في العبوديّة له، والاستقامة على خط العمل في مواقع رضاه، والابتعاد عن مواقع سخطه، وهذا ما توحي به كلمة التقوى والجهاد في الله حق جهاده، ما يجعل المسألة منفتحةً على الله في حركة الإنسان نحو السبل الّتي تقرّبه إليه، وتدفع به نحو الوصول إلى الفلاح في الدنيا والآخرة. وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع) في نهج البلاغة، في قوله: «**إنَّ أفضل ما توسَّل به المُتوسِّلون إلى الله سبحانه**

---

(219) سورة النساء، الآية (64).

(220) سورة يوسف، الآيتان (97 ـ 98).

**وتعالى، الإيمان به وبرسولِه، والجهادُ في سبيلِه، فإنَّه ذِروةُ الإسلام، وكلمة الإخلاص فإنَّها الفطرة، وإقامُ الصَّلاة فإنَّها الملَّة، وإيتاء الزَّكاة فإنَّها فريضةٌ واجبةٌ، وصومُ شهر رمضانَ فإنَّه جُنَّةٌ من العقاب، وحجُّ البيت واعتمارُهُ فإنَّهما ينفيان الفقر ويرحضان[221] الذَّنب، وصلةُ الرَّحم فإنَّها مثراةٌ[222] في المال ومنسأةٌ[223] في الأجل، وصدقةُ السِّرِّ فإنَّها تكفِّرُ الخطيئة، وصدقة العلانية فإنَّها تدفع ميتة السُّوء، وصنائعُ المعروفِ فإنَّها تقي مصارع الهوان»[224].**

وإذا كان للشخص دور في معنى الوسيلة، فإنَّ دوره هو أن يقرب العباد إلى الله بالدعوة والموعظة والتسليم والتزكية، والاتجاه بالإنسان إلى الصراط المستقيم، ليكون التقرّب إلى الله به بالعمل على طاعته، وهذا ما أشار إليه العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، تعليقاً على ما ورد في تفسير القمي في قوله تعالى: **﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَابْتَغُواْ إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُواْ فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾**[225] قال: فقال: تقربوا إليه بالإمام. أقول: أي بطاعته، فهو من قبيل الجري والانطباق على المصداق[226]. وعلى هذا، فإنَّ ملاحظته تلتقي بملاحظتنا، من أنَّها ليست واردةً في التوسل. والله العالم[227]».

## اعتراض السيد الحائري على هذا التفسير للشفاعة

أقول: إنّ الشفاعة الشكليَّة ينبغي أن يُطيَّب بها خاطر الأطفال ويُكرَموا بها، لا خاطر الأنبياء والأوصياء والأولياء، وافتراضها مقاماً محموداً، وكيف يمكن أن تكون الشفاعة التي خُصَّت بأهل الكبائر «... **فأمّا المحسنون فما عليهم من سبيل...**» أمراً شكليَّاً، وأيُّ مشكلة في

---

(221) يرحضان: يغسلان.
(222) مثراة: مكثرة.
(223) منسأة: مطيلة.
(224) نهج البلاغة، مصدر سابق، خطبة110، ص163.
(225) سورة المائدة، الآية (35).
(226) تفسير الميزان، مصدر سابق، 5، ص341.
(227) راجع: تفسير (من وحي القرآن)، مصدر سابق، تفسير سورة المائدة، الآية (35).

شمول الشفاعة الشكليَّة لأهل الصغائر؟! ولعلَّ الذي دعا هذا الشخص إلى افتراض شكليَّة الشفاعة، عجزه عن حلِّ ما سوف تأتي الإشارة إليه من إشكالات الشفاعة.

إلاَّ أنَّه عندئذٍ يكون إنكار الشفاعة ـ لا سمح الله ـ أكثر منطقيَّةً من افتراض شكليَّتها[228].

والجواب: إن سماحة السيد الأستاذ، وإن استعمل كلمة «في الشكل»، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، عند نقل كلامه في تفسير سورة الفاتحة، لكنه لم يرد أن يقول إن الشفاعة شكلية وفارغة من أيِّ مضمون حقيقي، قال سماحته: »إنَّ الشفاعة هي كرامةٌ من الله لبعض عباده، في ما يريد أن يُظهره من فضلهم في الآخرة، فيُشفِّعهم في من يريد المغفرة له ورفع درجته عنده، لتكون المسألة ـ في الشكل ـ واسطةً في النتائج التي يتمثّل فيها العفو الإلهي والنعيم الربّاني، تماماً كما لو كان النبيّ هو السبب، أو كان الوليّ هو الواسطة. ولكنَّها ـ في العمق ـ إرادة اللّه لذلك، مما لا يملك نبيٌّ مرسلٌ، أو ملك مقرّبٌ، أو وليٌّ امتحن اللّه قلبه بالإيمان، أمْرَ تغييرها في غير الاتجاه الذي تتحرّك فيه، وبذلك فإنهم يدرسون مواقع رضى اللّه في عباده ليقوموا بالشفاعة، أو ليأذن اللّه لهم بها. انتهى».

ولو أردنا أن نحلل المسألة ببساطة متناهية، وهي ما معنى الشفاعة على نحو الحقيقة، وهي التي ستشمل أصحاب الكبائر، كما ورد عن النبي(ص) قوله: **«ادّخرت الشفاعة لأصحاب الكبائر من أمتي»**، فنقول: إن الشفاعة عندئذٍ لا تخلو من عدة احتمالات:

1 ـ أن يكون الله سبحانه وتعالى قد فوّض أمر هؤلاء إلى النبي(ص)، فهو إن شاء شفع لهم فيغفر لهم، وإن لم يشأ لم يشفع لهم فيستحقون العذاب عندئذٍ، وهذا مؤداه إلى أن أصحاب الكبائر إنما يستحقون النار من خلال مجموع أمرين: ارتكاب الكبائر، وعدم الشفاعة لهم من أصحاب

(228) راجع: تزكية النفس، للسيد كاظم الحائري، مصدر سابق، ص634 وما بعدها.

الشفاعة. ولكن لا بدَّ لنا من التساؤل هنا عمّا هو المبرر الذي من خلاله يشفع النبي(ص) لهذا ولا يشفع لذاك؛ هل هو أمر مزاجي، أو أمر خاضع لقاعدة مضبوطة ولا توجب أن يكون العمل عندئذٍ غير ذي فائدة، ولذا فلا بد من وجود أمر يوجب تعرض هؤلاء (العصاة) للشفاعة، وعندئذٍ لا معنى لأن يقال إن قتلة الحسين(ع) سوف يتعرضون للشفاعة، ولا سيما أن الأئمة(ع) قد حاولوا رسم بعض ملامح ذلك من خلال قولهم: **«لا تنال شفاعتنا من استخفَّ بصلاته»**، وهذا يشير إلى أن الاستخفاف بالصلاة أمر مانع من قبول الشفاعة، وهذا ما يجعل الشفاعة غير خاضعة للمزاج، وبعيداً عن بعض الضوابط، وإن كنا لا نعلم ذلك بالتفصيل.

وإذا كان الأمر كذلك، فالنبي(ص) والأئمة(ع) يشفعون من خلال برنامج خاضع لبعض الضوابط، ولعل هذا البرنامج هو الذي يرتضيه الله سبحانه وتعالى. ومن هنا نتساءل: لماذا لم يغفر الله لأصحاب الكبائر ممن يستحقون ذلك، ويوكل هذا الأمر إلى الشّفاعة؟ وما الفرق بين المقام المحمود وتطييب الخاطر أو الخواطر؟ لا إشكال في أن من يقول بأن الشفاعة مجرد خاطر، وهي عندئذٍ مجرد شفاعة شكلية، يحق لنا أن نسأله: ما هي الشفاعة الحقيقية والتي لا تكون شكلية؟! هل هي تغليب إرادة الأنبياء والأئمة على إرادة الله في الآخرة، وأنه لا بدَّ لله من أن يستجيب لهم؟ لا أظن أن أحداً من علمائنا يريد هذا المعنى من الشفاعة الحقيقية، لأنه مهما أريد من الشفاعة، فلا يمكن لها أن تنافي إرادة الله، وإذا كانت المسألة عدم وجود المنافاة، فمعنى ذلك أنه لا بدَّ من التوافق، وإذا كان التوافق موجوداً، فلا يمكن أن تكون إرادة الأنبياء والأئمة مغايرةً لإرادة الله، وذلك قوله: **﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ. . .﴾** (البقرة: 255).

ومن يراجع كلامنا حول الشفاعة، يرى أنها لا تخرج عما بيّناه، لأن النبي(ص) والأئمة(ع)، إنما يشفعون من خلال برنامج معين، بنحوٍ لا يؤدي إلى التعارض بين إرادة الإثنين، وأي شكلية إذا أراد الله سبحانه وتعالى أن يوكل أمر الشفاعة إلى أحدٍ من أوليائه من خلال برنامجٍ معيّنٍ وحكمةٍ معينة، من أجل بيان قرب هذا الولي من الله، لأن اللهَ ما دام

يريد أن يغفر (لزيد) مثلاً، فبدلاً من أن يباشر ذلك، فيوكل الأمر إلى من يشفع لزيد، ليكون ذلك أسراً لرقبة زيد، لأنه لولا شفاعة فلان لما غفر الله له... وهل في ذلك تطييب للخواطر أو إظهار لمدى مقام الشفيع، فكيف إذا كان الشخص كالنبي(ص) الذي هو سيّد الشفعاء... وبالنحو الذي يدّخر شفاعته للحالات الصعبة والمستعصية... لأنه فرق بين أن نفهم **«ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»**، أنه في مقام الحصر، وأن الشفاعة لا تكون إلا لأهل الكبائر، لأنه من الممكن جداً أن تكون شفاعة النبي(ص) هي القمة في الشفاعات، وادخرها لأهل الكبائر من أمته، لأن غيره قد يستطيع القيام بذلك، كما ورد في بعض الأخبار، أن السقط قد يشفع لأهله، والشهيد قد يشفع للبعض، وهكذا... فالشفاعة إذاً درجات، وهي لا تخرج عن إرادة الله أبداً، ولا تكون إلا معبرةً عن إرادته، ولكن الله يوكل أمر ذلك إلى بعض عباده، لإظهار مقامه، وقربه المعنوي من الله سبحانه وتعالى... فإذا كان ذلك هو الشفاعة الشكلية، فما هو معنى الشفاعة الحقيقية عندئذٍ؟!

إن الإنصاف هو إنما يكون من خلال عدم الاعتراض على رأيٍ ما إذا لم ينقل الرأي بصورة صحيحة... فإذا كان إيكال الله أمراً معيّناً إلى بعض أوليائه يعتبر تطييباً للخاطر لا يرضى به الأطفال، فهل معنى ذلك أنه نوع من الاعتراض أم ماذا..؟؟

ولتقريب الفكرة، إن الله هو الذي يحيي ويميت، ومع ذلك، فقد نسب الموت إلى ملك الموت، فالفاعل الحقيقي هو الله، فهل يمكن لنا أن نقول إن ملك الموت فاعل شكلي وهو ليس فاعلاً حقيقةً؟! إن كل ما يجاب به عن مسألة نسبة الفعل إلى الله، ومن يباشر بعض هذه الأفعال، كما في الموت وغيره... يجاب به على مسألة الشفاعة، لأن الشفاعة هي فعل الله على نحو الحقيقة، ولكن الذي يتولى إظهار ذلك يوم القيامة، هو النبي أو الإمام على اختلاف المراتب... والله العالم.

ولا بد من التنبيه إلى أن بعض المختصين بالثقافة القرآنية، أرشد السيّد الحائري إلى أن سماحة السيّد لا يقول بذلك من خلال النصوص

الواضحة في التفسير، ومع ذلك، فإنّه أصر على أن يفهم ذلك، ولا ندري كيف، مع تصريح السيّد في أكثر من مورد بأن الشفاعة ليست شكليةً، بل هي شفاعة حقيقية، ولكن من ضمن البرنامج، لا بعنوان أن الله يقول للشفيع اشفع لفلان أو فلان. ومشكلتنا مع كثير من القراء، حتى العلماء، أنهم لا يدققون في آراء الآخرين، من خلال الرغبة في الإشكال عليهم.

ولكن من حق البعض أن يسأل، ويقول: ما هو المقصود من «إلا إذا أذن...»؛ هل هو الإذن المباشر الساذج، من خلال قول الله: أذنت لك أن تشفع لفلان وفلان... سواء كان ذلك بطلب الشفيع، أو من دون ذلك، بل من قبيل التكرم والتفضل بالإذن له، أو هو الإذن الذي يعبر عن القانون الإلهي، لأن الله إذا أراد شيئاً، فإما أن يريده مباشرةً، وإما أن يعلّقه على أمر آخر أو إرادةٍ أخرى، فلا يريد الله للعبد المسيء المغفرة، إلا إذا أراد العبد التوبة والاستغفار، وكذلك لا يريد الله أن يغفر لزيد مثلاً، إلا إذا شفع له النبي(ص) عندئذٍ، وهذا يعني أن الإذن هنا، هو علم المأذون بمواقع رضا الله سبحانه وتعالى؟ وللتوضيح نقول:

إن العبد يوم القيامة، لا يخلو حاله من ثلاث حالات، فإما أن يكون ممن يستحق الثواب ـ وإن كان ذلك تفضّلاً وتكرماً منه سبحانه ـ وإما أن يستحق العقاب، وإما لا هذا ولا ذاك، حيث تتساوى حسناته وسيئاته، فلا يكون مستحقاً لأحد الأمرين عندئذٍ بذاته؛ وهنا نقول: إن الشخص الثاني والشخص الثالث ممن ذكرنا، قد يغفر الله لهما، ويزيل عنهما العقوبة عندئذٍ. ولنأخذ لذلك عدة احتمالات:

**الاحتمال الأول:** شخص من القسم الثاني (يستحق العقاب)، وعلمنا أن الله لا يريد أن يغفر له بحالٍ من الأحوال، لأنه كان من العاصين الذين تجرؤوا على المولى، ولم يبالوا بمخالفة أوامره، كلّ ذلك جحوداً أو نكراناً، وهذا لا يمكن أن يشفع له أحد، لأن الجميع يعلمون أن الشفاعة هنا لا تغني شيئاً.

**الاحتمال الثاني:** شخص من القسم الثاني أيضاً، ولكن علمنا أنه لا

مانع من أن يغفر الله له، لأن عصيانه كان عن ضعف وقلة حيلةٍ، لا عن تمرد وجحود، وعندئذٍ، فقد يكون من الممكن جداً أن يشفع النبي أو الولي في هذا الشخص، ولا مشكلة في ذلك، لأن النبي(ص) أو الولي، يعلم بعدم مخالفة الله في ذلك، فيشفع الله لهذا الشخص، ويغفر له ببركة شفاعة النبي(ص)، وقد ترجح عندئذٍ كفة حسنات هذا الشخص، ويصبح مؤهلاً للزحزحة عن النار والفوز بالجنة.

**الاحتمال الثالث**: شخص من القسم الثالث، حيث بعد تساوي حسناته مع سيئاته، وقبول الشفاعة بالنسبة إليه، ترجح كفة حسناته، ولذا ففائدة الشفاعة زوال الذنوب وبعض آثارها؛ وهكذا...

وهنا لا بدَّ من التأكيد أن النبي(ص) أو غيره، لا يمكن أن يتقدموا لأحد من العباد بالشّفاعة، إلاّ إذا عرفوا أن الله يأذن بذلك ويرضى به، وعندئذٍ، فلا يمكن أن يشفعوا لمشركٍ أو جاحد أو مجرم استقرَّت إرادة الله سبحانه وتعالى بتعذيبه وعقابه، ولذا، فلا يكون هناك شفاعة إلا إذا كان الشفيع يعلم برضا الله في ذلك، ولعل هذا هو المعبر عنه بالإذن في العديد من الآيات القرآنية؛ والله العالم.

وهنا يقول السؤال: هل الشفاعة الصادرة عن النبي(ص) هي علة هذا الرضا، أو أن الرضا هو علة هذه الشفاعة؟ لا يمكن اختيار الجواب الأول، لأنه يلزم منه الدور، فيتوقف الرضا على الشفاعة، وتتوقف الشفاعة على الرضا، لأنه إذا كان العلم بالرضا هو الذي يأذن ويسمح للنبي(ص) بالشفاعة، فلا تكون الشفاعة عندئذٍ سبباً في تحقق هذا الرضا. نعم، لا مانع أن تكون الشفاعة عندئذٍ سبباً لتحقق الإرادة بالمغفرة من قبل الله سبحانه وتعالى، لأن الإرادة لا بدَّ من أن تكون متأخرةً عن الرضا، ولا مانع عندئذٍ أن تكون الشفاعة وسطاً بين الرضا والإرادة، فتكون مسببةً عن الرضا (العلم برضا الله سبحانه وتعالى)، وتكون سبباً للمغفرة، كما هي التوبة سبب للمغفرة أيضاً.

ومع ذلك، يبقى سؤال آخر: فلماذا يريد أن يغفر الله لزيد من خلال الشفاعة (شفاعة النبي)، ولا يريد أن يغفر له مباشرةً من دون

الشفاعة؟ ولعل هذا ما وقع فيه الخلاف والاشتباه، ونسب إلى سماحة السيد محمد حسين فضل الله أن الشفاعة شكلية وليست حقيقية، بل لعلها صورية محضة.

والجواب لعله بعيد للغاية، وهو أن الله سبحانه وتعالى حينما أرسل رسوله بالهدى ودين الحق، ليظهره على الناس كافةً، ويأمرهم به ويهديهم إلى سواء السبيل، حتى إذا أطاع العبد المكلّف النبي(ص) يكون بذلك مطيعاً لله سبحانه وتعالى، ومن كان مطيعاً لله كان مستحقاً للثواب، إلا أنه يمكن أن يقال هنا، إن سبب هذا الاستحقاق، هو دور النبي(ص) في الهداية، فلو لم يأمر النبي(ص) هذا الشخص باختيار الخير وطريقه، لما كان هذا الشخص مورداً لاستحقاق الثواب عندئذٍ؛ فالنبي(ص) شريك في عمل هذا الشخص الذي يمكن لله سبحانه وتعالى أن يدخله رحمته مباشرةً، من دون شفاعة أو وساطة أحد، فإذا كان النبي(ص) سبباً ولو من جهة مبادئ الاختيار، فليكن أيضاً سبباً، ولكن من جهة مبادئ النتائج، وهذا هو المقام المحمود الذي وعد الله به نبيّه، وهو أن جميع الناس إنما يستحقون التكريم والثناء ببركة هذا النبي(ص).

وعندئذٍ، فإذا قلنا إن الشفاعة إنما هي لإظهار تكريم الله لنبيّه، وبيان درجته في الآخرة، فأي مانع يمنع من ذلك، ولماذا تكون الشفاعة عندئذ صوريةً وشكليةً، وتبتعد عن أن تكون حقيقية؟ إن الذين يذهبون إلى القول بأن الشفاعة المذكورة شفاعة شكلية، لم يميزوا بين إرادة الله ورضاه.

لأن الرضا إذا كان ينتج الشفاعة وجوازها والإذن بها، وكانت الشفاعة سبباً لتحقق الإرادة الإلهية بالمغفرة، فكيف تكون الشفاعة شكليةً؟

فلو فرضنا لم يشفع النبي(ص)، لعدم تحقق دواعي المغفرة، وهو الرضا، فلا تتم الإرادة.

فالمقام المحمود، وإظهار درجة النبي(ص) وعلوّ مقامه، وقربه من الله، هو الذي يجعل الله يأذن للنبي(ص) بالشفاعة، أو هو الذي يسمح

بأن تكون الشفاعة مظهرةً لإرادة الله في مغفرة ذنوب هذا العاصي مثلاً.

ولا يمكن بحال أن نجرد الشفاعة من إذن الله ورضاه، وإلا تحولت إلى كون إرادته مغلوبةً لإرادة الأنبياء والأولياء الذين يملكون الشفاعة.

## الإشكالات الواردة على مبدأ الشفاعة

الإشكالات الواردة على مبدأ الشفاعة من حيث المبدأ، ومن حيث منافاتها لظواهر بعض الآيات القرآنية كثيرة، وهذه أهمها:

**الأول**: أنَّ الإيمان بالشفاعة نوع من الشرك بالله تعالى، وهو المعروف عن الوهابيّة والسلفيّة، وقد تصدى سماحة سيدنا الأستاذ للجواب عن ذلك في ما تقدم من كلماته، وأنه لا منافاة بين التوحيد والشفاعة، ما دام أن الشفاعة لا تكون إلا لمن ارتضى الله له ذلك، وهي راجعة إلى إذنه، وليست فعلاً مستقلاً للشافع.

**الثاني**: أنَّ الشفاعة تستلزم كون الشفيع أكثر رحمةً من الله تعالى; لأنَّه لولا شفاعته لما غفر الله لهذا العاصي، ولكنّ شفاعة الشفيع اقتضت شمول العفو والمغفرة له. ويظهر الجواب عن ذلك بما قدمناه من أن الشفاعة ليست فعلاً مستقلاً للشفيع.

**الثالث**: أنَّ الشفاعة نوع استثناء وتبعيض بين المذنبين، وهو خلاف العدل أو الحكمة. وذكرنا الجواب عن ذلك استطراداً، فيما سبق من الرد على إشكال السيد الحائري، فراجع، وذلك لأن الشفاعة ترتبط بالمشفوع له نوعاً ما.

**الرابع**: أنَّ القول بالشفاعة يستلزم الاعتقاد بأنَّ الله يقع تحت تأثير الشفيع، ويتبدّل غضبه بالرحمة، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. وهذا الكلام مبتنٍ على المخالفة بين إرادة الله وإرادة الشافع، ومع توافق الإرادتين، فلا مجال لمثل هذا الكلام، وخصوصاً أن الله هو الذي يعطي الإذن بالشفاعة.

**الخامس**: أنَّ العفو عن هذا المذنب إن كان عدلاً، فلماذا يفترض

عدمه لولا شفاعة الشفيع؟! وإن كان ظلماً، فطلب الشفيع إيَّاه طلبٌ للظلم، ولا معنى لاستجابة الله سبحانه وتعالى لطلب الظلم؟!

هذا إضافةً إلى بعض الإشكالات التي تبتني على مخالفة مبدأ الشفاعة للعديد من الظواهر القرآنية، ولكنَّا قدّمنا بيان ذلك والجواب عليه، من خلال نقل الكلمات التفسيرية لسيدنا الأستاذ (رض).

## سادساً: العصمة

الدليل على العصمة، إما العقل أو النقل ولا ثالث لهما، فإذا كان الدليل هو العقل، فنسأل عن حدود هذا الدليل، ومقدار دلالة العقل على ذلك، وقد يقع التنافي عندئذٍ بين العقل والنقل، ويلجأ إلى التأويل، كما جرت العادة على ذلك، بعكس ما لو استنطقنا القرآن لنرى ما هي حدود العصمة وانسجامها مع الطبيعة البشرية للمعصوم...

قال سماحة السيد الأستاذ (رض): «وهناك ملاحظة أخرى في هذا المجال، وهي أن الدراسات التفسيرية الحديثة وغيرها، قد دأبت على تأويل الآيات الظاهرة في وقوع الذنوب من الأنبياء بما لا يتنافى مع العصمة، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه، هو عن السرّ الّذي جعل الأسلوب القرآني في الحديث عن الأنبياء يوحي بهذا الجوّ المضادّ للفكرة، وكيف يتحرك التأويل مع المستوى البلاغي للآية، لأن المشكلة في كثير من أساليب التأويل الذي ينطلق من حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أنّه قد يصل إلى الدرجة التي يفقد فيها الكلام بلاغته، الأمر الذي يتنافى مع الإعجاز القرآني.

إننا ندعو إلى التوفر على مواجهة هذه القضايا بمنهجٍ جديدٍ، لأن التحديات المتنوعة الجديدة تفرض ردود فعل في مستواها، حتى نلاحق حركة العقيدة في الوعي الفكري الذي تقوم به الحجة على الناس، ولا نكتفي باستغراقنا الذاتي في داخلها». انتهى[229].

---

(229) مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد، مصدر سابق، العدد التاسع.

## الاعتقاد في العصمة

قال الصّدوق: «اعتقادنا في الأنبياء والرّسل والأئمة والملائكة (عليهم السلام) أنهم معصومون مطهَّرون من كلّ دنس، وأنهم لا يذنبون ذنباً لا صغيراً ولا كبيراً، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ومن نفى عنهم العصمة في شيء من أحوالهم، فقد جهلهم، ومن جهلهم فهو كافر، واعتقادنا فيهم أنهم معصومون موصوفون بالكمال والتمام، والعلم من أوائل أمورهم وأواخرها، لا يوصفون في شيء من أحوالهم بنقص ولا عصيان ولا جهل»[230].

ويقف الشيخ المفيد ـ أمام هذا الفصل ـ ليتجاوز الحديث عن مضمون العقيدة في العصمة، إلى تفسيرها بما يخرجها عن حالة عدم الاختيار للمعصومين في حركة عصمتهم فيما يفعلون أو يتركون، فيتحدث عنها أنها تفضّلٌ من الله تعالى على من علم أنّه يتمسك بعصمته، والاعتصام فعل المعتصم، وليست العصمة مانعةً من القدرة على القبيح، ولا مضطرةً للمعصوم إلى الحسن، ولا ملجئةً له إليه، بل هي الشيء الذي يعلم الله تعالى أنّه إذا فعله بعبدٍ من عبيده، لم يؤثر معه معصية له، وليس كل الخلق يعلم هذا من حاله، بل المعلوم منهم ذلك هم الصفوة والأخيار.

ويؤكّد أن «الأنبياء والأئمة من بعدهم معصومون في حال نبوتهم وإمامتهم من الكبائر والصغائر كلّها، والعقل يجوّز عليهم ترك مندوب إليه على غير التعمد للتقصير والعصيان، ولا يجوّز عليهم ترك مفترض، إلاّ أنّ نبينا(ص) والأئمة(ع) من بعده، كانوا سالمين من ترك المندوب والمفترض قبل حال إمامتهم وبعدها»[231].

ونلاحظ أن الشيخ المفيد لم يشرح كيفية بقاء الاختيار مع وجوب العصمة من خلال ما يفعله الله بعبدٍ من عبيده، فتكون النتيجة أنّه لا يؤثر معه معصية له، لأن هذا الأمر الثابت في تكوين الإنسان، إمّا أن يكون

---

(230) عقائد الصدوق، ص 108 ـ 109.

(231) تصحيح الاعتقاد، مصدر سابق، ص 106.

مؤثراً في ذات الإنسان، بحيث يعصمه من الخطأ في الفكر والعمل، فلا يكون الخطأ مقدوراً له، وإما أن يكون مؤثراً فيه، بحيث تبقى له القدرة على الخطأ، فيكون الخطأ جائزاً له في ذاته، وتكون العصمة خاضعةً للعوامل الأخرى بالإضافة إليه من سلب أو إيجاب.

إنَّ هذا الأسلوب في الحديث عن اختيارية العصمة، مع الالتزام بأنها ناشئة من فعل الله التكويني بنبيّه أو وليّه، لا يمثل إلا مفهوماً ينطلق من الجمع في الدليل بين وجوب العصمة ولزوم الاختيار، لا من دراسة دقيقة لنوعية الصورة الواقعية للجمع بين الأمرين.

إننا نتساءل: ما هو المانع من اختيار الله بعض عباده ليكونوا معصومين، باعتبار حاجة الناس إليهم في ذلك؟ وما هي المشكلة في ذلك انطلاقاً من مصلحة عباده، وإذا كان هناك إشكال من ناحية استحقاقهم الثواب على أعمالهم إذا لم تكن اختيارية لهم، فإن الجواب عليه، هو أنَّ الثواب إذا كان بالتفضّل في جعل الحق للإنسان به على الطاعة لا بالاستحقاق الذاتي، فلماذا لا يكون التفضل بشكلٍ مباشر، إذ لا قبح في الثواب على ما لا يكون بالاختيار، بل القبح في العقاب على غير المقدور؟

ثم إننا نلاحظ في أسلوب الاحتجاج للعصمة في كتب المتكلمين، أنه بحاجة إلى الكثير من التطوير في مواجهة علامات الاستفهام الكبيرة التي تثيرها التحديات المضادة، ولا سيما فيما يتصل بالالتزام العقلي الذي يفرض العصمة في غير حالات التبليغ، فإن الواقع الإصلاحي والتغييري في العالم، قد يحصل من خلال قياداتٍ غير معصومة بطريقة وبأخرى، ما يشكل نقطة ضعفٍ على الاستدلال للفكرة، ما يفرض الاتجاه بالاستدلال نحو أساليب أخرى تتصل بالتعمق في طبيعة النبوة أو الإمامة كموقعين رساليين قياديين يختلفان عن أيّ موقعٍ قياديّ آخر، بالمستوى الذي تختلف فيه أوضاعها عن أيّ وضعٍ آخرَ، إضافةٍ إلى عناصر أخرى قد تحتاجها الفكرة من خلال المناقشاتَ الجديدة، لأن هذه المسألة لم تعد تتحرك في الدوائر الإسلامية المذهبية التي ترفض مسألة العصمة بشكلٍ كلّي لتضعها في نطاق التبليغ في دائرة النبوة.

وهناك ملاحظة أخرى في هذا المجال، وهي أن الدراسات التفسيرية الحديثة وغيرها، قد دأبت على تأويل الآيات الظاهرة في وقوع الذنوب من الأنبياء بما لا يتنافى مع العصمة، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه عن السر الذي جعل الأسلوب القرآني في الحديث عن الأنبياء، يوحي بهذا الجو المضاد للفكرة، وكيف يتحرك التأويل مع المستوى البلاغي للآية، لأن المشكلة في كثير من أساليب التأويل الذي ينطلق من حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أنه قد يصل إلى الدرجة التي يفقد فيها الكلام بلاغته، الأمر الذي يتنافى مع الإعجاز القرآني.

إننا ندعو إلى التوفر على مواجهة هذه القضايا بمنهج جديد، لأن التحديات المتنوّعة الجديدة تفرض ردود فعل في مستواها، حتى نلاحق حركة العقيدة في الوعي الفكري الذي تقوم به الحجة على الناس، ولا نكتفي باستغراقنا الذاتي في داخلها.

## المفيد يثير مسألة العصمة فيما قبل الإمامة أو بعدها

لقد أثار الشيخ المفيد مسألة الفترة التي يكون فيها المعصومون في مستوى العصمة، فيقول: «الوجه أن نقطع على كمالهم في العلم والعصمة في أحوال النبوة والإمامة، ونتوقف فيما قبل ذلك، وهل كانت أحوال نبوة وإمامة أم لا»[232].

وهذه العبارة، كما يقول المعلق في الهامش، لا تخلو من غموض، ويحتمل أن يكون عطفاً على «فيما قبل ذلك»، فيكون المراد التوقف في أمرين:

**الأول**: الحكم بكمال العلم والعصمة قبل البعثة وتصدّي الإمامة.

**الثاني**: الحكم بفعليّة الاتّصاف بالنبوّة والإمامة قبل ذلك، ويحتمل أيضاً أن تكون الواو زائدةً أو مستأنفةً، وكان تعليلاً للحكم بالتوقف في كمال العلم والعصمة. وحاصل المعنى: يلزم أن نتوقف في الحكم

(232) تصحيح الاعتقاد، مصدر سابق، ص 108.

بكمالهم في العلم والعصمة قبل البعثة وتصدي الإمامة بعلّة الشك في اتصافهم بالنبوة والإمامة قبل ذلك[233].

وهذه نقطة لا بدَّ من دراستها، لأن المشهور هو عصمتهم منذ ولادتهم، وربما أجاز المفيد صدور بعض الصغائر التي لا يستخفُّ فاعلها منهم قبل النبوة والإمامة، كما جاء في أوائل المقالات»[234].

## ماهية العصمة وطبيعتها

إنني أتصور أن نهجي في الاستدلال على العصمة أكثر سلامةً ودقةً من المنهج الذي اعتمده الآخرون. فنحن نلاحظ أنَّ من أدلَّة القدماء على العصمة، أنَّ غير المعصوم يفقد ثقة النَّاس به، فلا يقبلون عليه، ولا يستمعون إليه، ما يلغي دور النبي أو دور الإمام إذا لم يكونا معصومين[235]. إذاً فالعصمة تكون لاحتواء واقع الناس، لأن الناس تتبع من تثق به، ولا تتبع من لا تثق به، فلو أنَّ الله أرسل أنبياء غير معصومين، أو أن النبي عيَّن بأمرٍ من الله أئمةً غير معصومين، فإنَّ الناس لا تثق بهم، وبالتالي، فإنَّ أثر النبوة أو أثر الإمامة يكون قد فقد.

إننا نتصور أنَّ هذه المسألة لا تسلم أمام النقد، لأن العقل إنما يحكم وفق هذه الرؤية بامتلاك العصمة فقط في حالة التبليغ، وبالتالي، فإن من نتائج هذه الرؤية، أن لا معنى لأن يرسل الله نبياً أو أن يعيِّن إماماً لا

(233) تصحيح الاعتقاد، مصدر سابق، ص 108.

(234) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، مصدر سابق، ص 29 ـ 30.

(235) قال الشيخ المفيد في النكت الاعتقادية (ص 45 ـ 46): فإن قيل: ما الدليل على أنه معصوم من أوّل عمره إلى آخره؟ والجواب: الدليل على ذلك، أنه لو عهد منه السهو والنسيان، لارتفع الوثوق منه عند إخباراته، ولو عهد منه خطيئة، لتنفرت العقول من متابعته، فتبطل فائدة البعثة. وقال في (ص 48 ـ 49): فإن قيل: ما الدليل على أن الإمام يجب أن يكون معصوماً؟ والجواب: الدليل على ذلك من وجوه: الأول: أنه لو جاز عليه الخطأ، لافتقر إلى إمام آخر يسدده، ثم ننقل الكلام إليه ويتسلسل أو يثبت المطلوب. الثاني: أنه لو جاز عليه فعل الخطيئة، (فإن) وجب الإنكار عليه، سقط محله من القلوب فلا يتبع، والغرض من نصبه أتباعه (فيتنقض الغرض)، وإن لم يجب الإنكار عليه، سقط وجوب النهي عن المنكر وهو باطل. الثالث: أنه حافظ للشرع، فلو لم يكن معصوماً، لم تؤمن منه الزيادة والنقصان.

يستطيع أن يضمن استقامته في خطّ الصّدق أو في خطّ الوعي، عندما يريد أن يبلّغ الرسالة عن الله وعن رسوله، لأنَّ النَّاس إذا فقدت ثقتها بكلام الولي باحتمال أنه ينسى أو يسهو، أو أنه يحرّف الكلم عن مواضعه، أو يغفل أو ما إلى ذلك، فإن الناس لا تثق بأن ما يقوله هو من عند الله سبحانه وتعالى، وبذلك تفقد الرسالة وثاقتها في نفوس الناس، فلا يعود لها معنى في عملية الإيمان وفي عملية الهداية.

وبناءً على استدلال القدماء، فإنّ العصمة في غير جانب التبليغ تتهدّدها بعض الثغرات، كما لو فرضنا أن النبي أو الإمام يخطىء في أمور حياتية، أو أنه ينسى بعض الأشياء العادية، أو يسهو في صلاته، فإن العقل لا يحكم بامتناع الخطأ أو النسيان أو السهو في هذا المجال، بل إننا نرى أن بعض فقهاء الشيعة، وهو الشيخ الصدوق أو أبوه أو شيخه (رضوان الله عليهم)، يرون أن أول علامة من علامات الغلوّ هي نفي السهو عن الأئمة، ونرى أن بعض علمائنا، ومنهم السيد الخوئي (رحمه الله)، يتحدث بأنه ليس من الممتنع أن يسهو النبي أو الإمام في غير موقع التبليغ، ولكن الممتنع فقط هو أن يسهو في التبليغ[236].

وعلى ضوء هذا، فإن العقل لا يحكم بضرورة أن يكون معصوماً في القضايا الأخرى، كما أن النبي أو الإمام لا يفقد ثقة الناس به لمجرد خطأ هنا أو خطأ هناك، مما لا يتصل بالقضايا الحيوية الأساسية التي تمس خط الاستقامة في الإيمان والإسلام وما إلى ذلك، ونحن نلاحظ في الواقع الخارجي، أن الناس ترتبط بكثيرين في المسألة السياسية والمسألة الدينية والاجتماعية، فتنجذب إلى أشخاصٍ بشكل فوق العادة، مع إيمانها بأن هؤلاء الناس يخطئون في غير الموقع الذي يتبعونهم فيه، أو أنهم لا يتعمدون الخطأ حتى في المواقع التي يتبعونهم فيها، بحيث يتراجعون عن الخطأ في حال اكتشافه، فإنَّ الناس لا تفقد ثقتها فيهم.

---

(236) قال السيد الخوئي (رحمه الله) في «صراط النجاة» في أجوبة الاستفتاءات، 1، ص 462، في جواب عن طبيعة السهو والإسهاء عند الأنبياء، ما نصه: القدر المتيقن من السهو الممنوع على المعصوم هو السهو في غير الموضوعات الخارجية، والله العالم.

لذلك، فإننا قلنا إن هذا المنهج في الاستدلال لا يصلح لأن يكون أساساً عقلياً بالقول بالعصمة، ولا سيما إذا أردنا أن نتحدث عن العصمة بشكل شامل، بحيث تشمل التبليغ وغير التبليغ.

ومن هنا، فإننا حاولنا، ولا ندري كم تصدق هذه المحاولة من الناحية الفكرية، أن ندرس طبيعة النبوّة، فإن النبوة ليست مهمة (ساعي بريد) ينقل الرسالة ليبلغها للنَّاس وتنتهي مهمته عند هذا الحد، بل نحن نقرأ في قوله تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾**[237].

ونقرأ: **﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا *وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾**[238]، فهو إضافةً إلى كونه مبشراً ونذيراً، يمثل الشاهد على الناس، كما يمثل السراج الذي يضيء للناس، ومن المعلوم أن المقصود هو أنه يضيء للناس درب الحق، وهكذا كان موقع النبي أن يحكم بين الناس بالحق، وأن يقيم الحياة على أساس الحق، ومن الطبيعي أن الإنسان الذي يراد له من خلال موقعه أن يغير العالم على أساس الحق، لا يمكن أن يكون في عقله شيء من الباطل، أو في قلبه شيء من الباطل، أو في حركته شيء من الباطل، والإنسان الذي جاء ليكون السراج المنير، لا يمكن أن يكون في عقله شيء من الظلمة، أو في إحساسه أو في حركته شيء من الظلمة، الأمر الذي يجعل مسألة النبوة مسألة نور يشرق في عقول الناس وقلوبهم وحياتهم، ولا سيما أنَّ الله جعل الكتاب الذي يحمله النبي(ص) نوراً، واعتبر النبي تجسيداً للكتاب، فهو القرآن الناطق إلى جانب القرآن الصامت.

إننا نعتقد أن فهمنا لدور النبوة، وهو المهمة التي يراد لها أن تغير العالم على أساس الحق، يفرض أن يكون النبي حقاً كله، وأن لا يكون فيه شيء من الظلمة، والإمامة هي امتداد للنبوّة من دون نبوة: «**يا عليّ**،

(237) سورة الجمعة، الآية (2).

(238) سورة الأحزاب، الآيتان (45 ـ 46).

**أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي من بعدي**»، لذلك لما كان دور الإمام هو دور حارس الشريعة، ودور الإنسان الذي يعمل على امتداد خط النبوة في حياة الناس على أساس تركيز الحقّ في الفكر وفي العمل والقول وفي حركة الواقع، فلا بدًّ من أن يكون معصوماً، تماماً كما هو النبي(ص) في هذا المجال.

وهناك نقطة أخرى نثيرها أمام مسألة شمولية العصمة جوانب التبليغ وغير التبليغ، وهي أن الشخصية لا تعيش ازدواجاً في واقع الإنسان، فالإنسان الذي لا ينسى في مسألة التبليغ، لا ينسى في المسائل الأخرى، والإنسان الذي ينطلق بالحق في التشريع وفي التبليغ، لا بدًّ له من أن ينطلق بالحق في الجوانب الأخرى، لأنه لن يكون كذلك إلا إذا كان الحق أساسياً في شخصيته.

## بين اختيارية العصمة وحتميتها

تبقى مسألة لا بدّ من إثارتها في موضوع العصمة، وهي أن العصمة حينما تكون بهذا الشكل غير العادي، فإنه لا يمكن أن يملكه الإنسان، بحيث يمتنع عليه ولو امتناعاً وقوعياً أن يخطئ أو أن ينحرف، لذا لا بدَّ من أن يكون هناك فيض من الله على نفس هذا النبي أو هذا الإمام، يمنعه من الانحراف وصدور الباطل عنه، وهذا ما ربما يتحدث عنه الآخرون بشكل سلبي، باعتبار أنه يوحي بالجبرية، ولكننا نحاول أن نناقش هذه السلبية التي يتخذها بعض الناس بطريقة موضوعية علمية:

**أولاً**: إنّ مسألة حتمية العصمة قد تبطل الثواب في رأي هؤلاء، لأنك عندما تندفع إلى عمل الخير بعصمتك، فأنت لم تبذل جهداً في ذلك، فعلى أي أساس تستحق الثواب؟ ولهذا يقول هؤلاء إن حتمية العصمة تبطل الثواب.

ولكننا نجيب على ذلك، بأن علماء الكلام يرون أن الإنسان المؤمن العامل بالصالحات لا يستحقّ الثواب من خلال عمله، لأن عمله ملك الله وعقله الذي فكّر به واهتدى به خلق الله، وأعضاؤه التي عبد الله بها،

والتي استخدمها في سبيل العمل، هي ملك الله، فليس هناك شيء إنساني بعيد عن الله في حركة الإنسان ليستحق عليه الثواب، فعمله وفكره وحركته لله، لذلك قالوا إنه يستحق الثواب بالتفضل، فالله تفضّل على عباده، وجعل لهم الثواب على عملهم من خلال ما اختاره لهم.

لذا، فما المانع من أن يختصر الله المسألة، فيجعل لعبده الثواب تفضلاً منه، من دون ربطه بالجهد العملي باختيار الإنسان، لأسباب تتعلق بالاصطفاء، ولمصالح تتعلق بالرسالة الإلهية؟ إنه أمرٌ ليس مستحيلاً.

**ثانياً**: ربما يثار سؤال أمام هذا الموضوع من الآخرين، أن الله إذا عصم الإنسان بطريقة حتمية، فما هو فضله على بقيّة الناس؟ بل ربما يكون الناس الآخرون أفضل من المعصوم، ولا فضل للمعصوم على الناس، لأن الله قد عصمه ولم يعصمهم، فلا فضل له على الناس في عصمته.

إنّنا نقول إن الفضل من الله، والله هو الذي يعطي الفضل، وهو الذي يعطي القيمة، وهو الذي يصطفي في الناس رسلاً ومن الملائكة رسلاً، فالقيمة للإنسان المعصوم أنَّ الله قد اصطفاه وعصمه واختاره، فلا بدَّ من أن يكون اختيار الله واصطفاؤه له لحكمةٍ. أما ما هي الحكمة؟ ولماذا اصطفى هؤلاء دون غيرهم؟ نقول: **﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾**[239]. لا بد من أن تكون هناك حكمة في اصطفائه، ولو كانت الحكمة أن الله صنعه بطريقة ما، ليكون نوراً يشرق في الناس، تماماً كما صنع الشمس وجعلها نوراً كلها لتشرق على الناس، فالشمس تفضل على القمر وتفضل على الكثير من الظواهر الكونية، ولكن فضلها من الله، والله أعطاها الفضل، فلماذا إذاً لا يمكن أن يكون الفضل للإنسان عندما يعصمه الله ويصطفيه؟ ففي هذا المقام، ليس من الضروري دائماً أن تكون مسألة القيمة منطلقةً من عمق الذات، بل إن القيمة تنطلق من الله سبحانه وتعالى الّذي يجعل في الذات أسراراً تجعلها ذات قيمة من ناحية موضوعية، تماماً كما يجعل للجمال فضلاً، ولكن الجميل لم يخلق جماله، والله خلق الإنسان في

(239) سورة الأنبياء، الآية (23).

أحسن تقويم، وبهذا فُضّل الإنسان على الحيوان، ولكن التفضيل لم يكن منطلقاً في هذا الجانب من اختيار الإنسان وإرادته. إننا نعتقد أن الفضل هو من اختصاص الله، يمنحه لمن تقتضي حكمته منحها له.

**ثالثاً**: يبقى سؤال أخير، مفاده أن الله إذا عصم الإنسان بطريقة حتمية، فمعنى ذلك أن القدوة تبطل، لأن الناس عندما يرون هذا الإنسان معصوماً من خلال خلق الله له، فيقال بأنه ليس بإمكان الناس الوصول إلى مستوى المعصوم لكي يُقتدى به. ولكن هذا كلام لا يثبت أيضاً أمام النقد، لأنه يكفي في القدوة أن يكون عمله جيداً، وأن يكون مقدوراً في الناس، وليس من المفروض في القدوة أن يكون مستوى المقتدي في مستوى المقتدى به، فالناس تقتدي بعلماء على درجة عالية من العلم والفضيلة، فإذا كان المطلوب بالمقتدي أن يكون مساوياً للمقتدى به، لما اقتدى إنسان بإنسان. نعم، عندما يقوم النبي بمعجزة، فإننا لا نستطيع أن نقوم بها، لأننا نقول إنّ النبي قد زوّد بطاقات معينة لم نزوَّد بها، وهذا أمرٌ مقدور له، وليس باقتدارنا القيام به.

تبقى نقطة لا بدَّ من أن نثيرها في هذا الموضوع، وهي أن المعصوم ينطلق بإرادته نحو الطاعة، ولكنه إذا أراد أن يعصي، فإن الله يعصمه في ذلك عندما تتوفر له ظروف المعصية، فيخلق له حواجز تصدّه عن هذه المعصية، فليس معنى حتمية العصمة أنه هنا لا يملك الاختيار، بل هو يملك أن يفعل باختياره، ولكن الله يتدخل لحمايته في مواجهة حالات الضعف البشري التي قد تتغلغل إلى نفسه، كما في قوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾**[240]، أو في قول يوسف(ع): **﴿قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾**[241]. فالله قد يعصمه من ناحية داخلية، وقد يعصمه من ناحية خارجية. لذلك فإن الحتمية التي نقول بها لا تسلب عنصر الاختيار، لأن الحتمية إنما تأتي في الجانب السلبي، فهو يندفع إلى

(240) سورة يوسف، الآية (24).

(241) سورة يوسف، الآية (33).

الطاعة بكل إرادته وبكل إيمانه وبكل معرفته بالله سبحانه وتعالى، ولكن إذا انطلقت نقاط الضعف البشري في نفسه، فإن الله يعصمه منها، إما بطريقة وقائية، بأن يزرع في نفسه ما يعتصم به، أو أن يُحدِث هناك شيئاً يعصمه من الوقوع في الخطأ، بحيث ينطلق فيه بشكل إرادي، فهو معصوم دائماً، يعني أنه تحت رعاية الله وتسديده دائماً.

ولعلّ هذا هو الذي ينسجم مع العقيدة المشهورة عند الشيعة، وهي أن النبي يُخلق معصوماً، فهو معصوم قبل البعثة، كما هو معصوم بعدها، وأن الإمام أيضاً هو معصوم قبل الإمامة، كما هو معصوم بعدها، وهذا هو الرأي المشهور عند الشيعة.

إننا نتساءل، أنه إذا كانت العصمة تنطلق من حالة اختيارية ذاتية، فكيف يمكن أن يكون معصوماً وهو في بداية الطفولة؟ إن البعض يقول إن الله يعطيه مرتبةً من العلم، بحيث إنه إذا عاش في مستواها، فإن نفسه لا تتوجه إلى المعصية، كما نلاحظه في الإنسان الذي يجسِّد قبح بعض الأشياء في نفسه، بحيث لا يندفع نحوها، كما في قضية الصدود النفسي في التعرض جنسياً نحو المحارم، كالأم والأخت أو العمة أو الخالة، لأن معرفته بقبح هذا قد بلغت حداً بحيث تمنعه من الإقدام نحو هذا الشيء. إننا نشبه بذلك ونقول، إنه إذا كان الله أعطى المعصوم علماً، بحيث إذا أشرق هذا العلم في عقله وقلبه وإحساسه وشعوره فإنه يمنعه عن المعصية. . . فأي فرق بين الحتميّة حينما تكون بشكل مباشر، أو حينما تكون بواسطة منح الله له شيئاً لم يعطه لغيره مما يمنعه من المعصية؟ إن هذا يعني أن العصمة حتميّة، ولكنها جاءت من خلال أن الله أودع فيه شيئاً يجعله يمتنع عن المعصية باختياره أو بدونه، على أن المسألة ليست اختياريةً في الأساس، باعتبار أنه عندما أودع الله فيه هذا العلم الذي لم يودعه في غيره، فإنه لا يستطيع أن يعصي في هذا المجال.

ولهذا، فإننا في الوقت الذي لا نريد أن نؤكِّد هذه المسألة، وهي أننا عندما نعتقد كشيعة إمامية أنَّ النبي واجب العصمة، وأن الإمام(ع) واجب العصمة، فمسألة الوجوب هذه تمثل الحتميّة، ولا تتماشى مع عملية

الاختيار الذاتي التي تتماشى مع الإنسان، وإذا كان بعضهم يفرق بين الإمكان الذاتي والإمكان الوقوعي، فإنني أرى أن المسألة لا تختلف بهذا المعنى، لأن كون الشيء ممكناً ذاتاً إذا كان ممتنعاً وقوعاً بحسب كل القضايا، وليس ممتنعاً وقوعاً في قضية خاصة، من خلال حالة اختيارية محدودة، ولكنها ممتنعة في جميع القضايا، عند ذلك لا تختلف القضية بين الإمكان الذاتي والإمكان الوقوعي، لأنه إذا كان ممتنعاً وقوعاً، فلا قيمة للإمكان الذاتي، لأنه يصبح مجرد حالة تجريدية لا علاقة لها بعالم الاختيار الذي هو حالة واقعية للإنسان.

لذلك، نحن لا نعتبر أنَّ الحديث عن اختيارية العصمة وعن حتميتها هو من القضايا المهمة في مسألة العقيدة، سواء سلّمنا بهذا أو لم نسلّم، فإن العقيدة الإمامية في العصمة، تفرض أن نعتقد أن النبي معصوم وأن الإمام معصوم.

أما كيف انطلقت عصمته؟ ما هو اللطف الإلهي الذي يعبر عنه بعض الناس؟ ما هو تأثير العلم الذي يعطيه الله إياه؟ هذا وذاك لا يغيران من القضية شيئاً من قريب أو بعيد.

وعلى ضوء هذا، فإننا من خلال فهمنا لدور النبوة ودور الإمامة، نعتقد أنه لا بدَّ للنبي أو للإمام من أن يكون معصوماً في جميع الأمور، سواء في القضايا التي تتصل بالتبليغ، أو في القضايا التي تتصل بحركة الفكر في واقع الحياة.

## هل هناك فرق بين نظرية المشهور ونظرية السيد محمد حسين فضل الله؟

مع أن سماحته(رض) قد تعرَّض لذلك، وبيّن أنه لا فرق بين النظريتين في القول بالعصمة الجبرية كما ذكر سابقاً، إلا أن البعض اعترض على ذلك، وكان من جملة الإشكالات التي وجهت إلى رأي سماحة السيد فضل الله(رض)، ولا سيما من خلال بيانه في (مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد)، أنه من القائلين بالعصمة الجبرية.

فقد ذكر السيد كمال الحيدري في كتاب له عن العصمة[242] ما يلي: «وإذا كانت عصمة الأنبياء والأئمة(ع) تعني المنع من ارتكاب المعصية، والوقاية من كلّ رجس، فيقع البحث في أسباب هذا المنع، وموجبات هذه الوقاية. والاحتمالات المتصوّرة في ذلك ثلاثة:

**الاحتمال الأول**: العصمة الجبرية...

**والاحتمال الثاني في العصمة**: المعصوم ليس بشراً!...

**والاحتمال الثالث**: العصمة بالاختيار. ثم ناقش الاحتمالين الأول والثاني، لينتهي بعد ذلك إلى نصرة الاحتمال الثالث وتأييده[243]. ثم قال في (ص 132)، بعد نقله لتعاريف العصمة عن الأعلام[244]: وبالرغم من

---

(242) العصمة، بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني (ص 101) وما بعدها.

(243) من المعلوم أن مبدأ العصمة في الجملة هو مما لا خلاف فيه بين علماء الإسلام، وإن كان الاختلاف في دائرة العصمة، وأنها في التبليغ أو أعم من ذلك، وأنها قبل البعثة وبعدها، أو بعد البعثة فقط، وقد توفرت الدراسات المختلفة على تناول هذه المسائل جملة وتفصيلاً. والذي ينبغي فعلاً دراسته والتأمل فيه، هو كيفية الجمع بين لزوم العصمة وكون المعصوم مختاراً، وهذا هو الذي كان مثاراً للخلاف بين الأعلام، خاصة وأن مذهب الشيعة الإمامية، يقول إن المعصوم يكون معصوماً من حين ولادته، فلا مجال مطلقاً للقول بأن العلم الذي يكون مانعاً هو علم اكتسابي، ولذلك كان التعبير باللطف في كلماتهم، والذي يراد منه العلم المذكور، وهذا اللطف هو فعل إلهي قبل كل شيء، وهذه الشبهة تعرض لها السيد المرتضى في أماليه (ج 2، ص 347).

ولعله يظهر من خلال مقالة السيد الأستاذ (حفظه المولى ورعاه) حول تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد هو أن الدارسين لهذه المسألة جمعوا بين ما دل على لزوم العصمة وما دل على حرية الاختيار، فقالوا: إن المعصوم لا يسلب عنه الاختيار، وإن كان يمتنع منه وقوع المعصية والخطأ.

(244) قال الشيخ المفيد: «العصمة من الله تعالى لحججه هي التوفيق واللطف، والاعتصام من الحجج بها عن الذنوب والغلط في دين الله تعالى. والعصمة تفضّل من الله تعالى على مَن علِم أنّه يتمسّك بعصمته، والاعتصام فعل المعتصم. وليست العصمة مانعةً من القدرة على القبيح، ولا مضطرّة للمعصوم إلى الحسن، ولا ملجئةً له إليه...» (تصحيح الاعتقاد، مصدر سابق، ص 128).

وقال السيّد المرتضى: «اعلم أنّ العصمة هي اللطف الذي يفعله تعالى، فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح» (رسائل الشريف المرتضى، ج3، ص325).

وقال الشيخ الطوسي: «العصمة: المنع من الآفة، والمعصوم في الدين: الممنوع باللطف من فعل القبيح، لا على وجه الحيلولة» (التبيان، ج5، ص490). وقال أيضاً: «أو يكون عبارة عن أنه أذهب عنهم الرجس، بأن فعل لهم لطفاً اختاروا عنده الامتناع من القبائح... وذلك يدلّ على عصمتهم» (التبيان، ج8، ص340.).

وقال السيّد علي خان في «رياض السالكين»: «وهي في الاصطلاح لطف يفعله الله بالمكلّف، بحيث لا يكون معه داع إلى فعل المعصية، مع قدرته عليها». =

تركيز المدارس الكلامية عموماً على هذه الحقيقة، (وهي أنّ العصمة لا تنافي الاختيار، وأنّ المعصوم هو الممتنع بكامل إرادته واختياره عن كلّ قبيح)، يبقى معنى «العصمة» محاطاً بنوع من الغموض لم توضّحه المدرسة الكلامية القديمة، كما أنّها لم تبسط القول في أسباب ومناشئ هذا اللطف، ولا في الإفصاح عن معنى هذا اللطف الإلهي الموجب للعصمة. وحاول العلاّمة الطباطبائي في تفسيره النفيس (الميزان) رفع هذا الغموض، وتوضيح الصورة أكبر قدر ممكن، فقال: «ونعني بالعصمة وجود أمر في الإنسان المعصوم يصونه عن الوقوع في ما لا يجوز من الخطأ والمعصية»[245].

ويبدو أنّ قوله: (وجود أمر في الإنسان. . .)، إنّما هو تعبير آخر عن المصطلح الذي تقدّم من المدرسة الكلامية القديمة، وهو «اللطف» الذي يصنعه الله تعالى، أمّا حقيقة هذا الأمر، فهو ما بيّنه بقوله: «الأمر الذي تتحقّق به العصمة، نوع من العلم يمنع صاحبه عن التلبّس بالمعصية والخطأ، وبعبارة أُخرى: علم مانع من الضلال»[246]. وقال في موضع آخر: «فالعصمة من الله سبحانه سبب في الإنسان النبيّ، تصدر عنه أفعاله الاختيارية صواباً وطاعة، وهو نوع من العلم الراسخ»[247].

## خلاصة الاعتراضات على العصمة الجبرية

وهذا الاحتمال بهذا التصوير يتضمّن أمرين:

**الأول**: أنّ المشكلة في قضية اختيارية العصمة ناشئة من مانع عقلي، وهو استحالة الجمع بين الاختيار من جهة، وكون العصمة ضرورية واجبة من جهة أُخرى. فمن الواضح أنّ الاختيار يعني إمكان وقوع الطرف

---

= وقال ابن أبي الحديد المعتزلي: «وقال الأكثرون من أهل النظر: بل المعصوم مختار متمكّن من المعصية والطاعة» . . . إلى أن يقول: «وقال أصحابنا ـ يعني المعتزلة ـ: العصمة لطف يمتنع المكلّف عند فعله من القبيح اختياراً»(شرح نهج البلاغة، ج7، ص7 ـ 8).

(245) العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان، مصدر سابق، 2، ص134.

(246) م.ن، 5، ص78.

(247) م.ن، ج2، ص139.

المعاكس، والضرورة تعني استحالة وقوعه، وهذا جمع بين النقيضين.

**الثاني**: حيث يمتنع الجمع بين الضرورة والاختيار، فلا بدّ من الالتزام بالجبر وعدم قدرة المعصوم على المعصية، ولا مشكلة في هذا المبنى سوى مسألة استحقاق الثواب، فإذا كان الثواب تفضّلاً من الله تعالى على كلّ حال، وليس هناك استحقاق ذاتي، فلا مشكلة في الجبر على الطاعة وعدم القدرة على المعصية.

ولكن هذا يعني عدم التلازم بين الطاعة والثواب، وهذا يتجافى مع جميع النظريات المطروحة في مسألة الثواب والعقاب؛ إذ الاتّجاهات في هذه المسألة ثلاثة:

**الاتّجاه الأول**: وهو المنسوب إلى الأشاعرة، في النظرية المعروفة بنظرية الإرادة الجزافية، وهو ما استفادوه من قوله تعالى: **﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾**[248].

**الاتّجاه الثاني**: وهو المنسوب إلى المعتزلة، في نظريتهم المعروفة بنظرية الحُسن والقبح العقليّين. فالعقل عندهم هو الذي يحكم على ما ينبغي أن يقع، وما لا ينبغي أن يقع، ومنه الثواب والطاعة، والعقاب والمعصية. فالعقل يحكم بأنّ المطيع ينبغي أن يثاب، والعاصي ينبغي أن يعاقب، فلو لم يُثِب الله تعالى المطيعين أو عاقبهم، فهو ظالم لهم، والظلم قبيح عليه تعالى.

**الاتّجاه الثالث**: وهذا الاتّجاه، مع إيمانه بأنّ إيجاد الموجودات بأجمعها ـ وكذا آثارها المنبعثة منها، سواء كانت دنيويةً أو أخرويةً ـ كله بالتفضّل الإلهي، يفترض ـ بالرغم من كلّ ذلك ـ أنّ هذا التفضّل لم يكن جزافاً ومن دون قانون، بل هو ضمن قانون وسنّة إلهية، لا تختلف ولا تتخلّف: **﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾**[249].

---

(248) سورة الأنبياء، الآية (23).

(249) سورة فاطر، الآية (43).

وذلك لأنَّ الله تعالى خلق الموجودات ولها استعدادات وقابليات، يُتوصّل من خلالها إلى القرب الإلهي والرقيّ في مدارج الكمال.

وفي الوقت ذاته، لم تكن تلك القابليات والاستعدادات كلّها بمرتبة واحدة، ولا بدرجة واحدة، بل إنّ من شؤون النظام الأحسن الذي اختاره الله تعالى لعباده، هو اختلاف تلك الدرجات والاستعدادات وتفاوتها سعةً وضيقاً، وشدّة وضعفاً.

وعندما بدأ الإنسان حياته ومسيرته التكامليّة، اختار هو لنفسه المرتبة التي يريدها في الصعود إلى الله سبحانه، واختار الدرجة التي يريدها من الاستعداد في الرقيّ في المدارج المعنوية.

ومن هنا اختلفت مراتب الناس واستعداداتهم باختلاف ما وقع عليه اختيارهم من المراتب المتفاوتة. إلى أن قال: ومن هنا، يتجلّى أنّ القانون الإلهي والسنّة الإلهية، هي أنّه سبحانه وتعالى لمّا خلق الاستعدادات، واختار الناس منها ما يريدون، كتب على نفسه أن يعطي كلّ ذي استعداد بمقدار استعداده; قال تعالى: **﴿كُلاًّ نُمِدُّ هؤُلاَءِ وَهؤُلاَءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾**[250]. انتهى[251].

## توضيح

وقبل التعرض لمناقشة بعض ما جاء في كلام المعترض، لا بدَّ من توضيح معنى وجوب العصمة، لأن ذلك يمكن أن يتصور على عدّة أنحاء:

**النحو الأول**: أن يكون الوجوب والضرورة بمعنى الإلجاء، على نحو لا يكون للنبي أو الإمام أي دور في تحقق الفعل خارجاً، لأن الفاعل الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى، ويكون النبي والإمام آلة ذلك الفعل أو محله.

**النحو الثاني**: أن لا يكون الوجوب بمعنى الإلجاء، بل بمعنى

(250) سورة الإسراء، الآية (20).

(251) العصمة، بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، (ص 110) وما بعدها.

المقتضي للطاعة، أي أن الله بلطفه الخفي، يحبب إلى المعصوم فعل الطاعات، ويبغّض له فعل المعاصي، بحيث يتولّد من هذا اللطف إقدامٌ نحو الطاعة، وإحجام عن المعصية.

**النحو الثالث**: أن يكون معنى الوجوب، هو أن الله قد تدخَّل في مسألة التكوين الذاتي للمعصوم، بنحوٍ تكون نفوسهم لا تختار إلا ما يريده الله لهم أن يختاروه، ويمتنعون عما يريده الله لهم أن يمتنعوا عنه، ولعل هذا ما يوحي به قول الإمام الحسين(ع): «**رضا الله رضانا أهل البيت**».

لكن لا بدَّ من الالتفات إلى أن اختيارهم دائماً يكون عن حب ورضا بما يختارون، سواء في جانب الفعل أو الترك.

نعم، قد يختلف الأمر في جانب الترك، بالنحو الذي يتدخل الله بشكل يوجد المانع الخارجي الذي يعني عدم تحقق الفعل بما يؤدي إلى الترك حتماً، وهذا لا ينافي الاختيار بأيِّ شكلٍ من الأشكال، لأن ما ينافي الاختيار، هو التدخل المعطِّل لحركة الاختيار، ليصبح الإنسان عاجزاً.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن الاحتمال الأول لا يمكن المصير إليه، لأنه يسلب أيَّ معنى للاختيار، فيدور الأمر بين الاحتمالين الثاني والثالث، وكلاهما ينسجم مع القول بأن المعصوم يكون كذلك من حين ولادته، كما هو مذهب الإمامية. ومع ذلك، فيفترقان من جهة أخرى، فإن الله إذا أراد أن يعصم أحداً من الناس، فتارةً نقول: إنَّ الله اطَّلع على خلقه وعرف قابلياتهم من حيث الطاعة والمعصية، وعرف من يختار طاعته ومن يختار معصيته، فاصطفى بعضاً ممن يختار طاعته وعصمه، لكي يؤدي الدور الموكل إليه من هداية الناس وتعليمهم، ولكي يكون القدوة الصالحة لهم.

وتارةً نقول: إنَّ الله سبحانه هو من يختار أنبياءَه ورسله، من دون حاجةٍ إلى مسألة الاطّلاع على القابلية، لأنّها مسألة تحتاج إلى مزيد من التدقيق في المراد منها، لأن القابلية والاستعداد هما من الشؤون التي بيد الله أيضاً، وذلك لأن المقصود منهما إن كان الفطري، أي التكويني، فإن الرحمة الإلهية والمشيئة الربانية قد ساوت بين جميع الخلق في ذلك:

**﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾**[252] من دون تفضيلٍ لأحد من الخلق في ذلك، وإن كان المقصود من القابلية والاستعداد، ما يكون بحسب الظروف الموضوعية التي تحيط بالمكلّف، والتي تجعل اختياره أحد النجدين أقوى منه للآخر، فإن هذا مما يتفاوت به الناس، فيصحُّ على أساسه القول إنّ الله يختار من قابلية الطاعة فيه أقوى من المعصية، إلا أن مردّ ذلك إلى أمر خارجي، أعني خارج الذات الإنسانية، وهو الظروف الموضوعية المحيطة التي لها تأثير ما في تكوين المعتقد لدى الإنسان، والتي تلعب فيه التربية الدور البارز والأساس، وإن كان للعوامل الوراثية أيضاً نوع تأثير لا يقل في أهميته عن العامل الأول، ولذلك تفصيل يبحث في محله.

ولكن الظاهر أن القائلين بالقابلية والاستعداد لا يقصدون هذا المعنى، لأن المراد منهما ما يكون من الشؤون الذاتية للإنسان، لأن إفاضة الوجود والجود على هذه الماهيات المتباينة بالذات، إنما هو على نحو السوية، والاختلاف بينهما يكون لاختلاف القابليات، فأنت إذا اعتبرت النور الذي ينبسط على الزجاجات المختلفة الألوان من السواد والبياض وغيرهما، فإن النور في انبساطه وإفاضته على مختلف هذه الزجاجات على نحوٍ واحدٍ من دون أدنى تفاوت، والاختلاف ينشأ من الزجاجات نفسها، لأن ما يلائم النور يكتسب منه شدّة النور، وما لا يلائم فلا يكتسب منه إلا القليل. وهذا ما فسروا به ما ورد عن النبي(ص) من قوله: **«الشقي من كان شقياً في بطن أمه، والسعيد من كان سعيداً في بطن أمه»**، لأنهم قالوا: إنّ الله لم يجعل السعيد سعيداً والشقي شقياً بالجعل المستقلّ، بل إن الله خلق الشقي شقياً والسعيد سعيداً، لأنهما كذلك بحسب ذاتيهما، والذاتي لا يعلل[253].

---

(252) سورة الإنسان، الآية (3).

(253) وذكروا لتوضيح ذلك: أن الماهيات الإمكانية متمايزة بالذات والحقيقة، والمجعول بالأصل والذات هو الوجود، والماهية مجعولة بالعرض، فلذا كانت إفاضة الوجود على الماهيات المتباينة بالذات، إنما كان من ناحية قبولها للإفاضة بحسب ذاتها، والذي يختلف شدةً وضعفاً من ماهية إلى أخرى.

وبالعودة إلى النص الذي نقلناه عن السيد الحيدري، فلم يتضح سر اختلاف القابليات والاستعدادات، لأن النص نفسه يوجب عدم الوضوح، وهذا هو: «وذلك لأنَّ الله تعالى خلق الموجودات ولها استعدادات وقابليات، يُتوصَّل من خلالها إلى القرب الإلهي والرقيّ في مدارج الكمال. وفي الوقت ذاته، لم تكن تلك القابليات والاستعدادات كلّها بمرتبة واحدة، ولا بدرجة واحدة، بل إنّ من شؤون النظام الأحسن الذي اختاره الله تعالى لعباده، هو اختلاف تلك الدرجات والاستعدادات وتفاوتها سعة وضيقاً، وشدّة وضعفاً.

وعندما بدأ الإنسان حياته ومسيرته التكامليّة، اختار هو لنفسه المرتبة التي يريدها في الصعود إلى الله سبحانه، واختار الدرجة التي يريدها من الاستعداد في الرقيّ في المدارج المعنوية. ومن هنا، اختلفت مراتب الناس واستعداداتهم باختلاف ما وقع عليه اختيارهم من المراتب المتفاوتة»[254].

فاختلاف القابليات والاستعدادات، إنما هو من شؤون النظام الأحسن الذي اختاره الله لعباده، كما ذكره في صدر العبارة، ثم بيَّن أن الإنسان نفسه هو الذي يختار لنفسه المرتبة والاستعداد، عندما بدأ حياته ومسيرته التكاملية. فإذا أريد الجمع بين الأمرين، فيكون الاختلاف مرده إلى اختيارين؛ الأول منهما إلهي، وذلك من خلال ما يقتضيه النظام الأحسن، وهو فعل إلهي، والثاني بشري، وهو ما يختاره الإنسان لنفسه.

وهنا نتساءل: أي الاختلافين هو الذي أوجب أن يعطي الله كل إنسان على حسب ما يقتضيه استعداده وقابليته؛ هل هو الأول منهما، والذي هو فعل إلهي، فيعود التفضل إلى كونه إلهياً محضاً من دون سبب يعود إلى الإنسان؟

أو هو مجموع الأمرين وتكون النتيجة واحدةً، لأن الفعل البشري متأخر؟

ونحن نبرّر الفعل الإلهي بتفضله على المعصوم دون غيره، وهذا

(254) العصمة، بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، مصدر سابق، ص 112.

يعني أنه من الممكن القول بأنه لا يمكن تصور الإرادة الجزافية في تفضل الله على بعض خلقه، إذا كان السبب هو ما تقتضيه حكمته تعالى، بمعنى أنه كما يمكن التبرير باختلاف القابليات والاستعدادات، يمكن التبرير بمقتضى الحكمة، وإن لم تكن مجرد الاختلاف المذكور، فالإرادة الجزافية منفيّة بأن الله يفعل ما يفعله لحكمة، سواء علمنا وجه ذلك أو لم نعلم. وهذا هو بعينه ما ذكره سيدنا الأستاذ في ما قدَّمناه سابقاً: «إنّنا نقول إن الفضل من الله، والله هو الذي يعطي الفضل، وهو الذي يعطي القيمة، وهو الذي يصطفي في الناس رسلاً ومن الملائكة رسلاً، فالقيمة للإنسان المعصوم أنَّ الله قد اصطفاه وعصمه واختاره، فلا بدَّ من أن يكون اختيار الله واصطفاؤه له لحكمةٍ. أما ما هي الحكمة؟ ولماذا اصطفى هؤلاء دون غيرهم؟ نقول: **﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾**، لا بدَّ من أن تكون هناك حكمة في اصطفائه، ولو كانت الحكمة أن الله صنعه بطريقة ما، ليكون نوراً يشرق في الناس، تماماً كما صنع الشمس وجعلها نوراً كلها لتشرق على الناس، فالشمس تفضّل على القمر وتفضل على الكثير من الظواهر الكونية، ولكن فضلها من الله، والله أعطاها الفضل، فلماذا إذاً لا يمكن أن يكون الفضل للإنسان عندما يعصمه الله ويصطفيه؟ ففي هذا المقام، ليس من الضروري دائماً أن تكون مسألة القيمة منطلقة من عمق الذات، بل إن القيمة تنطلق من الله، سبحانه وتعالى، الذي يجعل في الذات أسراراً تجعلها ذات قيمة من ناحية موضوعية، تماماً كما يجعل للجمال فضلاً، ولكن الجميل لم يخلق جماله، والله خلق الإنسان في أحسن تقويم، وبهذا فُضّل الإنسان على الحيوان، ولكن التفضيل لم يكن منطلقاً في هذا الجانب من اختيار الإنسان وإرادته. إننا نعتقد أن الفضل هو من اختصاص الله، يمنحه لمن تقتضي حكمته منحها إليه[255]».

فالتفضل لا بدَّ له من سبب حتى يخرج الأمر عن الإرادة الجزافية، ولكن ما هو الدليل على أنَّ السبب لا بدَّ من أن يكون من خلال الذات

(255) سورة الأنبياء، الآية (23).

المتفضل عليها، فلو قيل بأن السبب هو ما تقتضيه الحكمة الإلهية، سواء علمنا به أو جهلناه، فلا يكون هناك إرادة جزافية، لأن المهم هو وجود السبب لا العلم به.

والحاصل أن التفضّل من الله لا يسلب الاختيار عن المعصوم، كما أن اللطف الإلهي لا يعني سلب الاختيار أيضاً، وبذلك لا يمكن عدّ نظرية السيد الأستاذ بأنها تعني العصمة الجبرية. والمنع من فعل المعصية قد تقدَّم أنه يكون بتعجيز المعصوم، وهذا هو الذي يسلب صفة الاختيار عنه، وهذا لم يذهب إليه سيدنا الأستاذ، ولا يظهر من كلماته التي نقلناها، وقد يكون من خلال إيجاد الموانع الخارجية، والتي لا تقتضي سلب الاختيار أبداً، وهذا لا مانع منه، أو كما قال سيدنا الأستاذ(رض):

«لذا لا بد من أن يكون هناك فيض من الله على نفس هذا النبي أو هذا الإمام، يمنعه من الانحراف وصدور الباطل عنه، وهذا ما ربما يتحدث عنه الآخرون بشكل سلبي، باعتبار أنه يوحي بالجبرية، ولكننا نحاول أن نناقش هذه السلبية التي يتخذها بعض الناس بطريقة موضوعية علمية»، وقد تقدم ذلك سابقاً.

هذا كله من الناحية النظرية المتعلقة بالعصمة، وأما النواحي التطبيقية والتفاصيل المتعلقة بذلك، فنستعرضها من خلال ما يلي، فقد تعرض سماحته(رض)، من خلال تعرّض سماحة السيد لخطيئة آدم، في تفسيره «من وحي القرآن».

## خطيئة آدم وعلاقتها بعصمة الأنبياء

إننا نعلم من بعض الآيات القرآنية اعتبار آدم نبياً، وذلك في قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّه اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْراهِيمَ وَآلَ عِمْرانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾**[256]، وقد تقرر لدى جمهور علماء الإمامية، أنَّ الأنبياء معصومون قبل النبوّة وبعدها، فكيف يمكن أن نوفق بين ذلك وبين هذه

(256) سورة آل عمران، الآية (33).

الآيات الدالة على أنَّ هناك عصياناً من آدم وزوجته لأوامر اللّه لهما في الجنّة؟ ويجيب علماؤنا عن ذلك باتجاهات مختلفة:

## المعصية بين المولوية والإرشادية

أمّا الاتجاه الأول، فيرى أنَّ للمعصية مجالين: المجال القانوني الذي يتحدّد بالتمرّد على التكاليف الصادرة عن اللّه بصفته مشرّعاً ومولى، بحيث يطلب من المكلّف أن يمتثلها تحت طائلة العقوبة الأخروية أو الجزاء الدنيوي، والمجال الإرشادي الذي يتحدّد بالتمرّد على الأوامر والنواهي الصادرة عن اللّه بصفته ناصحاً ومرشداً يوجّه الإنسان نحو مصلحته، من دون أن يلزمه بالسير على أساسها من ناحية قانونية، تماماً كأوامر الطبيب ونواهيه، فلا يترتب عليها إلاّ الوقوع في الضرر الذي حذّر منه، أو عدم النفع الذي أريد له أن يحصل عليه. ويعبّر عن النهي في المجال الأول بالنهي المولوي، وفي المجال الثاني، بالنهي الإرشادي. ويقولون: إنَّ العصمة لا تتنافى مع القسم الثاني من النهي، لأنَّ النبيّ لم يتمرّد على اللّه في فعل ما يغضبه، بل كلّ ما هناك، أنه أساء إلى نفسه في ما وجّهه اللّه إليه من نصيحة وإرشاد. وهذا ما نستوحيه من الآية، حيث الظاهر أنَّ النهي كان إرشادياً، باعتبار أنَّ نتيجته هي فقدان نعيم الجنّة، وليس التعرّض لعقاب اللّه.. وقد نجد شواهد على ذلك من هذه الآية وغيرها، فنحن نجد النهي هنا واقعاً بعد الحديث معهما عن حريتهما المطلقة في التنعم بنعيم الجنّة في ما يشاءان، ما يوحي بأنَّ القضية تتحرّك في إطار النصيحة، ونجد ذلك في قوله سبحانه: **﴿فَقُلْنَا يا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّلَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجنة فَتَشْقَى * إِنَّ لَكَ أَلاَّ تَجُوعَ فِيهَا وَلاَ تَعْرَى * وَأَنَّكَ لاَ تَظْمَأُ فِيهَا وَلاَ تَضْحَى﴾**[257]. فنحن نواجه ترغيباً في نِعَم الجنّة كأسلوبٍ من أساليب التشجيع على الانسجام مع التوجيه الإلَهي، من دون أنْ تكون هناك ضغوط تشريعية في هذا المجال، فلم تكن القضية هي أن يعذَّب أو لا يعذَّب، بل كلّ ما كان هناك، هو: هل

(257) سورة طه، الآيات (117 ـ 119).

يبقى في الجنّة أولا يبقى فيها؟ فلا منافاة في ذلك لفكرة العصمة من قريب أو من بعيد.

وقد يقول قائل: إنَّ كثيراً من ظواهر القرآن لا تؤدي هذه الفكرة، فنحن نلتقي بقوله تعالى: **﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾**[258]، وبقوله تعالى: **﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هو التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾** (البقرة: 37)، وقوله تعالى: **﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا﴾** (الأعراف: 23)، وقوله تعالى: **﴿وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾** (البقرة: 35). فنحن نلاحظ أنَّ المعصية هي ضدّ الطاعة، وأنَّ الغواية ضدّ الرشد، وأنَّ التوبة لا تكون إلاَّ عن ذنب، وأنَّ اعتبار الإنسان ظالماً لنفسه، لا يكون إلاَّ من خلال عصيانه للّه، مما كثر التعبير عنه في القرآن الكريم.

ونجيب على ذلك: إنَّ كلمة المعصية لا تختص بالمعصية القانونية المستتبعة للعقاب، فيصحّ لنا أن نطلق على التمرّد على أوامر الطبيب كلمة العصيان، فتقول: عصيت أمر الطبيب، أمّا كلمة الغواية، فإنها ضدّ الرشد كما ذكر، ولكن الرشد قد يكون في جانب المصلحة الدنيوية أو الذاتية، وقد يكون في إطار المصلحة الأخروية. وكذلك كلمة التوبة، فإنها تعبّر عن الرجوع عن الخطأ، سواء كان في ما يتعلّق بالأمور الدنيوية أو الأخروية، فيُقال: تاب فلان عن العمل المضرّ، من دون أن يكون محرّماً في نفسه.

أمّا الظلم، فقد يظلم الإنسان نفسه إذا منعها من الفرص الطيبة التي تجلب لها الراحة الذاتية، وقد يطلق الظلم على تعريضها للعقاب الأخروي. أمّا طلب المغفرة والرحمة، فإنه قد ينطلق من الشعور بالإساءة إلى مقام اللّه في ترك اتباع نصائحه، وبمنافاة ذلك لحقّ العبودية للخالق. هذه هي بعض الأفكار التي أثارها الاتجاه الأول في موضوع عصمة آدم.

---

(258) سورة طه، الآية (121).

## المعصية بين دار التكليف ودار النعيم

ويثير الاتجاه الثاني الموضوع بطريقة أخرى، وهي أنَّ الجنّة ليست دار التكليف والمسؤولية، بل هي دار النعيم. وقد يُجاب بأنَّ ذلك هو وصف الجنّة بعد الدنيا، فلا نعلم أنَّ ذلك هو شأنها قبل النزول إلى الأرض.

أمّا الاتجاه الثالث، فيرى أن لا مانع من حصول المعصية من الأنبياء قبل النبوّة، ولا سيّما في المعاصي الصغيرة التي لا تسيء إلى مكانتهم، ولا تعتبر لطخة عار في تاريخهم، مما لا ينسجم مع جو النبوّة.

## ضرورة التجربة للإعداد

ويرى الاتجاه الرابع في قصة آدم وضعاً خاصاً لا يرتبط بالأجواء التي تثيرها قضية العصمة كعنصرٍ ذاتي من عناصر النبوّة الهادية، وذلك أنَّ آدم يمثل بداية الإنسان في وجوده، فهو الحلقة الأولى من هذه السلسلة الإنسانية الممتدة في هذا الكون، وهو خليفة اللّه في الأرض ـ بصفته الإنسانية ـ، فكان لا بُدَّ له من أن يعيش التجربة الحيّة في مواجهة الإغراء، ليخرج من براءته الذهنيّة، التي قد توحي له بأنَّ الكون يعيش روح البراءة والصفاء في نصائحه وعلاقاته، لأنَّ مثل هذه البراءة قد تؤدي به إلى الوقوع في قبضة الغش والعداوة، لأنه لا يفهم معنى الغش والعداوة في حركة الحياة. ولذا، فقد كانت هذه القضية أسلوباً تجريبياً تدريبياً، حيث يضعه في مواجهة الواقع، ليتعرف، من خلال تجربته، طبيعة الضعف في تكوينه، ونوعية الأساليب الملتوية التي يبتدعها الشيطان في الإغواء والإضلال، ليأخذ من ذلك فكرةً عمليةً عن الأسلوب الأفضل للمواجهة الدائمة مع الشيطان، ليكون استعداده الجديد من خلال التجربة الحيّة، لا من خلال الفكرة المجرّدة، وليفهم معنى العداوة في النتائج السيئة التي انتهى إليها في إطاعته للشيطان.

وقد يثور أمامنا هنا سؤال: إننا نعرف في قصة خلق آدم، في حوار

اللّه مع الملائكة، أنّ اللّه قد خلقه للأرض ولم يخلقه ابتداءً ليعيش في الجنّة، فكيف نفسّر هذا الأمر الذي يوحي بأنّ الجنّة كانت المكان الطبيعي له لولا العصيان؟

والجواب عن ذلك، هو أنّ هذا الأمر الإلهي كان جزءاً من عملية التدريب الإلهي المرتكزة على فكرة الربط بين الجنّة والطاعة في وعي الإنسان، مع علم اللّه بأنه لن ينجح في الامتحان، فكان تقديره في خلقه للأرض لاشتراط بقاء آدم(ع) في الجنّة بشرط غير متحقق، فلا منافاة بين الأمرين.

وقد نستوضح الصورة في إطار الفكرة الأصولية التي يبحثها علماء الأصول في موضوع صيغة الأمر، وهي أنّ دوافع الأمر قد تختلف، فقد يكون الدافع له هو إرادة حصول الفعل من المأمور، وقد يكون الدافع هو امتحان إخلاص المأمور وطاعته، أو إظهار قوّة إيمانه وإخلاصه، من دون أن يكون هناك أي غرض يتعلّق بالفعل، كما نلاحظه في أمر اللّه لإبراهيم بذبح ولده، لا لأنّ اللّه يريد ذلك، ولذلك رفعه قبل حصوله، بل ليظهر عظمة التسليم المطلق للّه في سلوك الأب والابن، ليكونا مثلاً وقدوةً للنّاس، وقد يكون الداعي أمراً آخر، وهو تدريب الإنسان على مواجهة حالات السقوط، بتعريضه لتلك التجربة، لينتبه إلى أمثالها في المستقبل، كما في حالة آدم(ع).

ونحن لا نجد أيَّ مانع عقلي في ذلك، بل هو واقع كثيراً في أفعال العقلاء وأساليبهم في الأوامر والنواهي.

ولا مجال للاعتراض هنا بأنّ اللّه كلّف آدم بما يعلم أنه لا يمتثله من خلال الظروف الموضوعية المحيطة به؛ أولاً، لأنّ العلم بعدم الامتثال لا يمنع من التكليف أساساً، باعتبار أنّ العلم معلول للمعلوم وليس الأمر بالعكس.

وثانياً، لأنّ التكليف لم يستهدف حصول الفعل، بل استهدف وعي التجربة المستقبلة من خلال التجربة الحاضرة.

وعلى ضوء هذا، نجد أنَّ الأمر هنا يشبه الأمر في قصة إبراهيم(ع)، ولكن بطريقة متعاكسة في الموضعين، انتهى[259].

## علاقة الآية بالعصمة في سهو الأنبياء

وقد ثار جدل كلامي حول الجانب المتعلّق بالنسيان في الآية، فتباينت الآراء، بين رأي لا يجوّز ذلك، لأنّه يؤدي إلى التنفير عنه وعدم الثقة بكلامه، لإثارته الاحتمال في كلّ ما يبلغه للنّاس، فلا يبقى مجال للطمأنينة به، وهذا ما ذهب إليه المحقّق الشيخ أبو جعفر محمَّد بن الحسن الطوسي في تفسيره «التبيان»، على ما نقله صاحب «مجمع البيان»[260]؛ وبين رأي يجوّز ذلك، وهو رأي جماعة من المحقّقين، فقد قالوا إنَّ من الممكن أن يكون النسيان لحكمةٍ، واستدلوا عليه بقوله تعالى: **﴿سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنسَى * إلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ إنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾**[261]، أي إلاَّ ما شاء اللّه أن تنساه... وهذا بحث من أبحاث الكلام المتصلة بعصمة النبيّ من الخطأ والسهو والنسيان، في الموارد التي أريد له أن يزيلها من التشريع في حياة النّاس، ونحن لا نريد الخوض في هذا البحث، لأنَّ له مجالاً آخر. أمّا رأينا في هذا الموضوع، فهو أنَّ الآية بعيدة عن هذا البحث، لأنَّ النسيان وارد هنا على سبيل الكناية، في ما يريد اللّه أن يزيله من التشريع بشكل غير مباشر، في مقابل ما يريد إزالته بشكل مباشر، وهو إبلاغ النبيّ بذلك عن طريق الوحي، ولهذا فإنَّ إنساء اللّه إيَّاه، ليس فيه محذور، حتى على رأي من يرى عصمة النبيّ من السهو والنسيان، لأنه يعتقد ذلك في الموارد التي تدخل في نطاق الشريعة والحياة العامة الطبيعية، لا في ما يدخل في نطاق الإرادة الإلهية التي تتدخل في نسخ الحكم بهذه الطريقة، مما يعدّ جزءاً من حركة الرسالة وطريقتها في إبلاغ الشريعة سلباً أو إيجاباً.

(259) يراجع: تفسير من وحي القرآن، مصدر سابق، تفسير سورة البقرة، الآيات (35 ـ 39).

(260) مجمع البيان، مصدر سابق، 1، ص347.

(261) سورة الأعلى، الآيات (6 ـ 7).

وهناك قراءة أخرى: «أو ننسأها»، من الإنساء، وهو التأجيل والتأخير إلى أجل معين، وهذا ما نستبعده، لأنها واردة في سياق الاستبدال الذي يعني الإزالة في المبدل منه أساساً؛ والله العالم.

وقد يخطر في البال، أنَّ المراد بالآية في هذا الموضوع، هو الآية التكوينية، مما يدخل في عداد الظواهر الكونية، أو المعاجز الإلهية التي يرسل بها الأنبياء. وربما يكون ذلك أوفق بمفهوم الآية عرفاً، وأقرب إلى مدلول كلمة النسخ من حيث تعلّقها بالذات، بينما هي متعلّقة بالحكم على المعنى المتقدّم، مع فرض بقاء الآية في موقعها من القرآن، كما أنها أكثر صلةً بقدرة الله التي كانت ختام الآية... وعلى ضوء هذا، يكون مدلول الآية، هو أنَّ الله قادر على أن يزيل الآيات التي يخلقها أو يرسل بها رسوله، ويأتي بخير منها أو مثلها في الكون، أو على يد الرسل؛ وبذلك تكون بعيدةً عن جو النسخ بمعناه المصطلح. ولكن كلمة «ننسها» قد لا تتناسب كثيراً مع هذا التفسير، إلاَّ ببعض الوجوه البعيدة؛ والله أعلم بمعاني آياته.

## مع صاحب الميزان في تفسير الآية

وهناك وجه آخر في فهم الآية، يرتكز على شموليتها للجانب التشريعي والتكويني والإنساني، فقد جاء في «تفسير الميزان» في تفسير كلمات الآية، قال: «إنَّ كون الشيء آيةً يختلف باختلاف الأشياء والحيثيات والجهات، فالبعض من القرآن آية للّه سبحانه، باعتبار عجز البشر عن إتيان مثله، والأحكام والتكاليف الإلهية آيات له تعالى، باعتبار حصول التقوى والقرب بها منه تعالى، والموجودات العينية آيات له تعالى، باعتبار كشفها بوجودها عن وجود صانعها، وبخصوصيات وجودها عن خصوصيات صفاته وأسمائه سبحانه، وأنبياء الله وأولياؤه تعالى آيات له تعالى، باعتبار دعوتهم إليه بالقول والفعل، وهكذا، ولذلك كانت الآية تقبل الشدّة والضعف، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾[262].

(262) سورة النجم، الآية (18).

ومن جهةٍ أخرى، ربما كانت الآية ذات جهة واحدة، وربما كانت ذات جهات كثيرة، ونسخها وإزالتها كما يتصوّر بجهته الواحدة كإهلاكها، كذلك يتصوّر ببعض جهاتها دون بعض، إذا كانت ذات جهات كثيرة، كالآية من القرآن، تنسخ من حيث حكمها الشرعي، وتبقى من حيث بلاغتها وإعجازها ونحو ذلك.

وهذا الذي استظهرناه من عموم معنى النسخ هو الذي يفيده عموم التعليل المستفاد من قوله تعالى: **﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّه عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّه لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾**»[263].

وهذا المعنى طريف في ذاته، ولكن إرادته من هذه الآية غير ظاهر، لأنها واردة في الأشياء التي هي في معرض النسخ والإزالة مما يتعلّق بحياة النّاس، بالمستوى الذي يثير الجدل فيما بينهم، كما جاء الحديث به عن اليهود في حركة التشريع، أو في تأكيد قدرة اللّه في خلقه، بحيث لا تجري الحياة على شكل واحد، بل يمكن أن تتغيّر وتتبدَّل، لتتحرّك ظاهرة في مرحلة معينة، لتحلَّ محلها ظاهرة أخرى مماثلة لها أو أفضل منها، انطلاقاً من قدرة اللّه.

وقد لا نجد مناسبةً للتعبير عن الأشخاص بالآية من خلال نشاطهم ودعوتهم، أو الحديث عنهم بعنوان النسخ ونحوه.

إنها ـ واللّه العالم ـ إشارة إلى ما يكون في معرض الثبات والاستمرار، ليكون النسخ مفاجئاً للنّاس، فيحتاج إلى إزالة مضمون المفاجأة من أذهانهم، لأنَّ اللّه الذي يملك القدرة على الإيجاد، قادر على التبديل، ولا دلالة في التعليل على ما ذكره، لأنَّ الحديث عن قدرة اللّه، يكفي في مناسبته وجود موضوع له في مسألة التشريع أو التكوين[264].

وفي مكان آخر، يتعرض سماحته لطريقة الاستدلال على بعض

---

(263) سورة البقرة، الآية (106 ـ 107).

(264) يراجع: تفسير من وحي القرآن، مصدر سابق، تفسير سورة البقرة، الآيات (104 ـ 110)، ج2، ص160 ـ 161.

التفاصيل التي تتعلق بموضوع العصمة، لا ليناقش النظرية، بل طريقة الاستدلال.

## مع العلامة الطباطبائي ثانية في الاستدلال على عصمة الأنبياء؟

جاء في تفسير الميزان في بحث عصمة الأنبياء: «أمّا العصمة عن الخطأ في تلقي الوحي وتبليغ الرسالة، فيدلّ عليه قوله تعالى في الآية: **﴿فَبَعَثَ اللّه النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّه الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾**[265]، فإنه ظاهر في أنَّ اللّه سبحانه إنما بعثهم بالتبشير والإنذار وإنزال الكتاب ـ وهذا هو الوحي ـ ليبيّنوا للنّاس الحقّ في الاعتقاد والحقّ في العمل. وبعبارة أخرى، لهداية النّاس إلى حقّ الاعتقاد وحقّ العمل، وهذا هو غرضه سبحانه في بعثهم، وقد قال تعالى: **﴿لاَّ يَضِلُّ رَبِّي وَلاَ يَنسَى﴾**[266]، فبيّن أنه لا يضلّ في فعله، ولا يخطئ في شأنه. فإذا أراد شيئاً، فإنما يريده من طريقه الموصل إليه من غير خطأ، وإذا سلك بفعل إلى غاية، فلا يضل في سلوكه، وكيف لا، وبيده الخلق والأمر، وله الملك والحكم، وقد بعث الأنبياء بالوحي إليهم وتفهيمهم معارف الدِّين، وبالرسالة لتبليغها للنّاس. وقال تعالى أيضاً: **﴿إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾**[267]، وقال أيضاً: **﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾**[268]»[269].

ونلاحظ على ذلك، أنَّ ما ذكره، لا يلازم ما ذكره من العصمة من الخطأ في التبليغ، فإنَّ هداية النّاس هي إلى حقّ الاعتقاد وحقّ العمل، كما أنَّ الحديث عن «أنَّ اللّه إذا أراد شيئاً فإنما يريده من طريقه الموصل

(265) سورة طه، الآية (52).

(266) سورة البقرة، الآية (213

(267) سورة الطلاق، الآية (3).

(268) سورة يوسف، الآية (21).

(269) تفسير الميزان، مصدر سابق، 2، ص136 ـ 137.

إليه من غير خطأ، وإذا سلك بفعل إلى غاية، فلا يضلُّ في سلوكه»، لا يقتضي إلاَّ أن يصل الوحي إلى النّاس لهدايتهم كاملاً غير منقوص، وهذا ما يؤكد وصوله عن طريقه من غير خطأ، ولا ملازمة بين ذلك وبين العصمة، فإنَّ من الممكن ـ من الناحية التجريدية ـ أن يخطئ النبيّ في تبليغ آية أو ينساها في وقت معين، ليصحح ذلك ويصوّبه بعد ذلك، لتأخذ الآية صيغتها الكاملة الصحيحة[270]. وإذا قيل: إنَّ احتمال الخطأ والنسيان إذا كان وارداً في الحالة الأولى، فهو موجود في الحالة الثانية، ما يؤدي إلى فقدان الأساس الذي يحصل من خلاله الإيمان بواقع الآية في الوحي المنزل، فلا يصير الإنسان إلى يقين بذلك! فإنَّ الجواب هو: من الممكن تقديم القرائن القطعية في الحالة الثانية، التي تؤدي إلى اليقين، تماماً كما قيل في مسألة سهو النبيّ، في رأي الشيخ الصدوق، على أساس بعض الرّوايات التي أوضح النبيّ فيها القضية من دون لبس، بالطريقة التي اقتنع فيها النّاس بأنَّ المسألة كانت سهو اً ـ كأيّ سهو آخر مما يحدث للنّاس ـ لو صحّت الرّواية.

إنَّ قضية الغرض الإلهي في وصول الوحي إلى النّاس، لا يستلزم إلاَّ الوصول في نهاية المطاف من غير خطأ، ولكن لا مانع من حدوث بعض الحالات التي يقع فيها الخطأ، لا ليستمر، بل لينقلب إلى صواب تؤكده القرائن القطعية التي توحي بالحقيقة في وجدان الإنسان. ويتابع العلاّمة الطباطبائي حديثه في العصمة، ليشمل ـ في استيحاء هذه الآية مع آية ثانية ـ العصمة من المعصية في العمل، فيقول: «يمكن تتميم دلالتهما على العصمة من المعصية أيضاً، بأنَّ الفعل دال كالقول عند العقلاء. فالفاعل لفعل، يدلّ بفعله على أنه يراه حسناً جائزاً، كما لو قال: إنَّ الفعل الفلاني حسن جائز،

---

(270) يحسن التنبيه هنا: إلى أن غرض سماحة سيدنا الأستاذ، ليس تأكيد ثبوت النسيان بالنسبة إلى الأنبياء، وإنما غرضه المناقشة في طريقة الاستدلال، لأن الآية لا دلالة فيها على ذلك، فإنه ما دام الغرض أن يصل الوحي سليماً إلى الناس، فلا فرق بين حصول النسيان أو عدمه، وللبعض أن يناقش في ذلك، ولكن لا على أن ينسب إلى السيّد أنه من القائلين بنسبة الخطأ والنسيان للأنبياء، لأن هناك فرقاً بين الاستدلال وطريقة الاستدلال، وهو أمر شائع بين المحققين، فقد يتبنى البعض نظرية صحيحة، ولكن يستدل عليها بطريقة غير صحيحة، وسيدنا الأستاذ يناقش هنا في الطريقة، ولا يناقش في النظرية، فافهم ترشد.

فلو تحقّقت معصية من النبيّ وهو يأمر بخلافها، لكان ذلك تناقضاً منه، فإنَّ فعله يناقض حينئذٍ قوله، فيكون حينئذٍ مبلغاً لكلا المتناقضين. وليس تبليغ المتناقضين بتبليغ للحق، فإنَّ المخبر بالمتناقضين، لم يخبر بالحقّ، لكون كلّ منهما مبطلاً للآخر؛ فعصمة النبيّ في تبليغ رسالته، لا تتمّ إلاّ مع عصمته عن المعصية، وصونه عن المخالفة كما لا يخفى»[271].

ونلاحظ على ذلك، أنَّ ما ذكره من دلالة الفعل على نهج دلالة القول، صحيح ـ من ناحية المبدأ ـ وذلك في الحالة العادية الطبيعية للتعبير الإنساني بواسطة النقل؛ ولكن قد ينطلق الفعل من الإنسان على أساس الواقع العملي الذي قد يتحرّك فيه من خلال أوضاعه الشخصية الخاضعة لبعض النزوات الطارئة بفعل الضغوط الداخلية أو الخارجية، الحسية والمعنوية، فيتراجع عنها لمصلحة المبدأ الذي كان قد بيَّنه للنّاس من موقع الوحي أو نحوه، تماماً كما هي الحالة الجارية في سلوك المصلحين والرساليين ـ حتى الأتقياء منهم ـ في انحراف خطواتهم العملية عن الخطّ الرسالي أو الإصلاحي أو التقوائي بشكل طارئ لا يتحوّل إلى إصرار، على هدى ما جاء في قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾**[272]، أو على ما حدّثنا اللّه به عن آدم(ع) في معصيته، ولو كان ذلك على طريقة عصيان الأمر الإرشادي، ثُمَّ توبته بعد ذلك؛ فإنَّ مثل هذا لا يوحي بالتناقض، لأنَّ الفعل لم يتحرّك في أجواء الدلالة التعبيرية عن الفكرة التي عبّر عنها القول، لأنَّ مقامه ليس هذا المقام. وفي هذه الحال، ليست هناك طريقة عقلائية في موضوع الدلالة.

إننا نتصوّر أنَّ هذا الأسلوب الاستدلالي في تقرير العصمة في القول والفعل، لا يملك القوّة في الاستدلال من خلال المناقشات المذكورة وغيرها، فلا بُدَّ من اللجوء إلى أدلة أخرى قد يكتشف الإنسان فيها أنَّ النبوّة حدث غير عادي في معنى الرسالة، لأنها حركة إلهية في هداية

(271) تفسير الميزان، مصدر سابق، 2، ص137.

(272) سورة الأعراف، الآية (201).

البشرية إلى اللّه، وتغيير الحياة على صورة أخلاق اللّه؛ ما يفرض إنساناً يعيش الرسالة في عمقه الروحي، وتأمّله الفكري، وأخلاقيته العظيمة في صدقه مع ربه ونفسه ومع النّاس، وأمانته في ماله ودينه ومسؤوليته وإنسانيته، بحيث تكون الرسالة التي يحملها منسجمةً مع الروح التي يتجسّد فيها، لتكون الرسالة جسداً يتحرّك، ويكون الجسد رسالةً تنفتح على اللّه وعلى الإنسان والحياة في اتجاه التغيير.

إنَّ هذا الدور التغييري، الذي يستهدف تغيير الإنسان بالكلمة والقدوة، بحاجةٍ إلى الإنسان ـ الصدمة الذي يصدم الواقع الفاسد بكلّ قوّة، الأمر الذي ينفتح فيه اللطف الإلهي على إعطاء المزيد من القوّة الروحية والأخلاقية والفكرية والعصمة العملية لهذا الإنسان، سواء أكان ذلك بالطريقة التي يبقى فيها عنصر الاختيار له لسلوك الاتجاه المضاد؛ أم كان بطريقة أخرى لا يبقى فيها له ذلك العنصر، لأنَّ القضية هي حاجة البشرية إليه، أمّا قضية الثواب وعلاقتها بالاختيار، فهي مسألة لا تعقيد فيها، لأنها ـ في جميع الأحوال ـ تفضّلٌ من اللّه، حتى رأينا البعض يتحدّث عن الاستحقاق بالتفضل.

إننا نعتقد أنَّ العصمة ترتبط في طبيعتها بالدور الذي تتمثّل فيه النبوّة في حركة الإنسان والحياة، ولذلك، لا بُدَّ من دراسة الموضوع بطريقة أكثر عمقاً مما تداوله علماء الكلام الذي رأينا بعض ملامحه في تفسير الميزان، انتهى[273].

## العصمة والحاجة الذاتية للنبي

ثم إن الآيات توحي بأن الأنبياء يعيشون الحاجات الذاتية في مسألة الأولاد، كما يعيشها الآخرون، ويتطلعون إلى الولد الذكر كما يتطلع الآخرون، لا من جهة أن الذكورة تمثل القيمة الإنسانية الإيجابية، بينما الأنوثة تمثل القيمة الإنسانية السلبية، بل لأن الذكر يتحمل المسؤوليات المتصلة بالدور الفاعل، في عملية امتداد النسب وحركة الرسالة، بما لا

(273) يراجع: تفسير من وحي القرآن، مصدر سابق، تفسير سورة البقرة، الآية (213).

تتحمّله الأنثى، بلحاظ طبيعة الواقع الاجتماعي أو التكوين النوعي للإنسان، وهذا ما يؤكد بشريتهم في الإحساس بما لا يبتعد عن القيمة.

وربما كان من مظاهر الضعف البشري الذي لا ينافي العصمة، هو هذه الصدمة ـ المفاجأة التي هزّت أعماق النبيّ زكريّا(ع) بالبشارة بالولد، وقد بلغا هو وامرأته ما بلغا من الكبر، وهو ما لا يتناسب مع واقعية إنجاب الولد، فقد انطلقت بطريقةٍ عفويةٍ، كأية حالةٍ إنسانيةٍ في الظروف المماثلة، في الوقت الذي كان يعيش الثقة بالله من خلال إيمانه، عندما دعاه أن يرزقه وليّاً يرثه ويرث من آل يعقوب، لكنها الحالات الإنسانية اللاشعورية، تماماً كما هي التقلّصات الجسدية التي تحدث للإنسان عند حصول أية حالةٍ من الخوف أو الضعف أو الرغبة أو الرهبة من دون اختيارٍ له، ثم ينطلق الوعي الفكري أو الروحي أو الشعوري لينظّم حركة هذا الشعور، وليعالج الصدمة، ويستكين للإيمان الواعي الذي يفلسف الأمور، ليرجعها إلى أسبابها وطبيعتها في قدرة الله في الأشياء التي تملك في ذاتها قابلية حركة القدرة فيها.

ولعل هذا هو تفسير العجب الذي استولى على زكريا، مع إيمانه العميق بالقدرة الإلهية التي لا يعجزها شيء، والذي كان وراء الدعاء الخاشع الصادر عنه لله.

وليس من الضروري أن ندخل في تفسير القضية بأنّه يريد أن يعيش حالة الشهود والمشاهدة، لأن الإيمان يمثل حالةً في الفكر، فلا يملك العمق الشعوري الذي ينزل إلى أغوار الذات، فيهزّها في لهفة الوعي الحسيّ، بينما يمثل الشهود حالة الطمأنينة الروحية والسكينة الشعورية التي لا يعرض عليها القلق مهما كان ضعيفاً، وهذا ما لاحظناه، كما يقول أصحاب هذا التفسير، في تجربة إبراهيم(ع)، الذي لم يكتف بإيمانه بالمعاد من ناحيةٍ فكريةٍ، فأراد أن يشاهد مظهر الخلق، ليحصل على المستوى الأعلى للإيمان في الطمأنينة القلبية. وهذه حالة طبيعية لكل إنسان، أن يعيش في فكره التساؤل عن تفسير المعجزة الخارقة بالطريقة الحسيّة.

إننا نلاحظ على هذا، أن هناك فرقاً بين تجربة إبراهيم وموقف

زكريا، فقد كان إبراهيم يريد أن يستزيد في ثقافته الإيمانية التي حصل عليها من خلال تأملاته الفكرية، بالحصول على مضمونها الحي من خلال الحسّ، وهكذا كانت القضية لديه قضيةً ثقافيةً، ليس فيها أيُّ مظهرٍ للصدمة التي تطلق السؤال في أسلوب الاستغراب، كما فعل زكريا الذي كان يطرح الموانع الحسيّة التي تدفعه إلى استبعاد القضية، ولم يكن في أجواء التساؤل الثقافي الهادئ الذي يريد أن يضيف إلى عمله عنصراً جديداً يزيد في الطمأنينة الإيمانية.

ولا ينافي هذا عصمة الإيمان لدى الأنبياء. والظاهر أن زكريا فهم، بحسب المضمون القرآني، أنَّ العصمة تضادّ الانحراف الفكري والعملي، ولا تنافي الحالات المرتبطة بالتركيب النفسي العصبي الذي يهتزُّ للمفاجأة بفعل الصدمة غير المنتظرة، ولكنه يرجع إلى القاعدة الإيمانية من خلال الألطاف الإلهية التي تحيط به.

ولعل التجربة الإبراهيمية تمثلت بالبشارة التي حملها الملائكة إليه بالغلام الحليم، حيث كان ردّ فعله الأولي ردّ فعل زكريا نفسه، كما حدثنا الله عن ذلك في القرآن الكريم في سورة الحجر، في قوله تعالى: **﴿وَنَبِّئْهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ * إِذْ دَخَلُواْ عَلَيْهِ فَقَالُواْ سَلامًا قَالَ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ * قَالُواْ لاَ تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغلامٍ عَلِيمٍ * قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَى أَن مَّسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ * قَالُواْ بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُن مِّنَ الْقَانِطِينَ * قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ﴾**(274).

وجاء في سورة الذاريات قوله تعالى: **﴿فَأَوجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُواْ لاَ تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلامٍ عَلَيمٍ * فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ * قَالُواْ كَذَلِكِ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُ هو الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾**(275).

فنحن نجد النبي إبراهيم(ع) يخضع لعنصر المفاجأة الغريبة في طبيعة مضمونها الذاتي، بطريقةٍ عفويةٍ من خلال الضّعف البشري العادي، ليعود

---

(274) سورة الحجر، الآيات (51 ـ 56).

(275) سورة الذاريات، الآيات (28 ـ 30).

ـ في يقظة الوعي الشعوري ـ إلى الانفتاح على القدرة الإلهية، التي تجعل الأمل حيّاً حتى في المورد الذي يكون الشيء فيه مستحيلاً عادياً، فلا يستسلم لأي يأس، لأن الذين يخضعون للقنوط، هم الضالّون لا المهتدون، فإنهم يقفون مع الله في ما يقوله ويفعله في شؤون عباده، من دون أن يكون في ذلك أية منافاة للعصمة وللدرجة العالية في نبوّته[276].

## دلالة بعض الآيات على العصمة بمعناها الفلسفي

جاء في تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي (رحمه الله)، أن الآية، وهي قوله تعالى: **﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾**[277]، تدل على العصمة، من حيث إنها توحي بأن الله سبحانه وهب نبيه العصمة، وهي «سبب شعوري علميّ غير مغلوب البتّة، ولو كانت من قبيل ما نتعارفه من أقسام الشعور والإدراك، لتسرّب إليها التخلّف، وخبطت في أثرها أحياناً، فهذا العلم من غير سنخ سائر العلوم والإدراكات المتعارفة التي تقبل الاكتساب والتعلّم، وقد أشار الله تعالى إليه في خطابه الذي خصّ به نبيه(ص) بقوله: **﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾**، وهو خطاب خاص لا نفقهه حقيقة الفقه، إذ لا ذوق لنا في هذا النحو من العلم والشعور، غير أن الذي يظهر لنا من سائر كلامه تعالى في شكل جزئي، كقوله: **﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾**[278]، وقوله: **﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾**[279]، أن الإنزال المذكور من سنخ العلم، ويظهر من جهةٍ أخرى، أن ذلك من قبيل الوحي والتكليم، كما يظهر من قوله: **﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾**[280]، وقوله: **﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا**

---

(276) يراجع: تفسير من وحي القرآن، تفسير سورة آل عمران، الآيات (38 ـ 41).

(277) سورة النساء، الآية (113).

(278) سورة البقرة، الآية (97).

(279) سورة الشعراء، الآيات (193 ـ 195).

(280) سورة الشورى، الآية (13).

أوحَينَا إلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ﴾[281] وقوله: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾[282]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يِوحَى إِلَيَّ﴾[283]». انتهى[284].

ونلاحظ أن دراستنا للآيات المماثلة لهذه الآية، توحي بأنّ المراد من العلم الذي لم يكن يعلمه، هو ما قصَّه عليه من أخبار الأوَّلين والكتاب والحكمة، بحيث تكون جملة **وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**، بمثابة التفسير للجملة الأولى، للإيحاء بأنَّ ما أنزله الله عليه كان جديداً على وعيه العلمي، وهذا ما جاء في قوله تعالى: **﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا﴾**[285]، وقوله تعالى: **﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَينَا إِلَيكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾**[286]، فإن الظاهر من الآيتين، أنهما تتحدَّثان عن أن هذا العلم الذي وهبه الله لنبيه، مما يتعلّق بأنباء الغيب والكتاب والإيمان، لم يكن مما يعلمه النبي محمد(ص) قبل ذلك. أمّا تفسير كلمة **﴿رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا﴾** بروح القدس التي تسدِّده وتعصمه من المعصية والخطيئة، فهو غير ظاهر من الآية، ولا سيَّما أنّ الله جعلها موضوعاً لوحيه، ما يدلُّ على أنها من نوع المعرفة التي يلقيها الله بالوحي على نبيه من أمره الذي هو سرّه وشأنه. وعلى كلّ حال، فإنه لم يأت بدليلٍ على أن هذا العلم الذي علّمه الله لنبيّه هو من الأمور التي لا نفقهها ولا ندركها، باعتبار أنها سرّ الله الذي يختلف عن الكتاب والحكمة، إلا من جهة العطف بالواو الذي يدل على التغاير، ولكنه ـ بقرينة الآيات الأخرى ـ ظاهر في العطف التفسيري لبيان نكتة مهمة، وهي أن ما أوحى به الله إليه لم يكن معلوماً عنده.

أمّا الاستدلال عليه، بأن مورد الآية، هو قضاء النبي(ص) في

---

(281) سورة النساء، الآية (163).

(282) سورة الأنعام، الآية (50).

(283) سورة الأعراف، الآية (203).

(284) تفسير الميزان، مصدر سابق، 5، ص80 ـ 81.

(285) سورة هود، الآية (49).

(286) سورة الشورى، الآية (52).

الحوادث الواقعة والدعاوى التي ترفع إليه، برأيه الخاص، وليس ذلك من الكتاب والحكمة بشيء، وإن كان متوقفاً عليها، بل هو رأيه ونظره الخاص؛ فهو غير دقيق، لأن رأيه الخاص ليس حالةً ذاتيةً تنطلق من علمٍ غيبيٍّ خفيٍّ لا يعلمه أحد، لأنه لا يحكم إلا بالوسائل الشرعية التي وضعها الله بين يديه، مع مراعاة الخطوط التشريعية التي تمثل الأحكام المتصلة بالقضايا العامة والخاصة للناس، وهذا ما نستوحيه من الحديث المأثور عنه(ع) أنه قال: «**إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً، فإنما قطعت له به قطعةً من النار**»[287]، ما يوحي بأن ما ذكره العلامة الطباطبائي حجة على اختلاف مدلول قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**﴾ عن الكتاب والحكمة، غير صحيح، ولا سيما أننا نعرف أن القضايا التي يختلف فيها الناس، تتحرك في دلائلها من خلال الواقع الخارجي الذي تتناثر فيه وقائع الأمور.

إننا نؤكد عصمة النبي محمد(ص)، لأن دوره الرسالي الذي ينطلق من إرادة الله له تغيير الإنسان على أساس الحق، لا يمكن أن يتناسب مع بناء شخصية الرسول على غير الحق، بحيث يمكن أن يعرض غير الحقّ لفكره ولعمله.

إن الرسول ليس مجرد مصلح ينطلق من ذاته ليخضع للخطأ والصواب ذاتياً، بل هو الإنسان التغييري، على قاعدة روحية الحق كله في الوعي والممارسة. أمّا الاستدلال عليها بهذه الآية، فهذا مما لا نفهمه منها، ولا دلالة للفظ في الآية عليها؛ والله العالم، انتهى[288].

### بين العصمة والعاطفة النبوية

وقد يتساءل المتسائل عن مدى انسجام هذه الآيات في مدلولها مع عصمة الأنبياء، فكيف يمكن لنوح ـ النبيّ ـ الذي وقف أمام كل تحديات

---

(287) الوسائل، 18، باب2، رواية 1، ص169.

(288) يراجع: تفسير من وحي القرآن، مصدر سابق، تفسير سورة النساء، ذيل الآيات (105 ـ 113).

الانحراف الكافر، من كل القوى الشرّيرة، طوال هذا العمر المديد الذي يقارب الألف سنة، كيف يمكن له أن يعيش لحظة الضعف أمام عاطفة الأبوة، ليقف بين يدي الله، طالباً إنقاذ ولده الكافر، من بين كل الكافرين؟ وكيف يخاطبه الله بهذا الأسلوب الذي يقطر توبيخاً وتأنيباً، ويتراجع نوح مستغفراً طالباً الرحمة كيلا يكون من الخاسرين؟؟!

ويمكن لنا أن نجيب عن ذلك، أن المسألة ليست مسألة عاطفة تتمرّد، ولكنها عاطفة تأمل وتساؤل، فربما كان نوح يأمل أن يهدي الله ولده في المستقبل، وربما كان يجد في وعد الله له بإنقاذ أهله ما يدعم هذا الأمل، لأنه من أهله، ولم يلتفت إلى كلمة **﴿إلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾**، لأنها لم تكن واضحةً. وهكذا كان منسجماً مع خط الإيمان عندما نادى نداء المتوسل المستفهم، وكان الردّ الإلهيّ منسجماً مع ما أراده الله له من العصمة، كأسلوبٍ من أساليب تربية الله لأنبيائه، ليمنع عنهم الانحراف العاطفيّ، قبل حدوثه، إذا ما كانت الأجواء جاهزةً لذلك، لولا لطف الله بهم، وقد تكون الشدّة في الردّ لوناً من ألوان تأكيد ذلك.

وكان الانسجام النبويّ مع خط التربية الإلهيّ رائعاً في التعبير عن روحية الخضوع والخشوع بالكلمات المستغفرة المسترحمة الخائفة من الخسران، خشية أن يكون في هذه الحالة المستفهمة المتأمّلة بعض من ذنب، وإن لم يكن ذنباً، أو بعضٌ من تمرُّد، وإن لم يكن كذلك، ومن الطبيعي ألاّ يبتعد ذلك عن خطّ النبوّة المستقيم الذي عاش العمر كله جهاداً في سبيل الدعوة إلى الله، تحت رعاية الله، ووقف الآن في خط الاستقامة، محاولاً إخضاع كل عواطفه لروحيتها بتوفيق الله وبرحمته.

## الأنبياء والضعف البشريّ

**﴿وَأَوجَسَ مِنهُمْ خِيفَةً﴾**[289]، نظراً إلى الغموض الذي لفّ الموقف، فهو لا يعرفهم بأشخاصهم، والامتناع عن الأكل يوحي ـ في عرف الناس

---

(289) سورة الذاريات، الآية (28).

آنذاك ـ بالعداوة، وبإضمار الشرّ للمضيف، ما جعله يحس بالخوف والقلق، ولا مانع من حدوث مثل ذلك للأنبياء، الذين يعيشون الضعف البشريّ الذي تخضع له المشاعر الذاتيّة، ولكن بالمستوى الذي لا يؤدّي إلى السقوط في المعصية، ولا يوحي بالانسحاق، ولا يمنع من العصمة.

ولعلّ سرَّ عظمتهم هو في تمثّلهم خطَّ التوازن، بين نقاط الضعف التي تؤكد بشريَّتهم، ونقاط القوّة التي تنطلق من حركة الإيمان والرسالة في روحيتهم، فلا مشكلة في إحساس الإنسان بالخوف، بل في الاستسلام له، وليس الخوف حالةً سلبيّةً في ذاته، بل قد يكون حالةً إيجابيّةً، بما يشكّله من حمايةٍ للإنسان من الأخطار المهلكة التي تحيط به. ولذا كان إبراهيم خاضعاً لتأثير هذه الحالة الطبيعية من الإحساس بالخوف أمام ظاهرةٍ غامضةٍ فاجأته بما يشبه الصدمة، ولكن الملائكة لم يأتوا ليخلقوا عقدة الخوف، وليثيروا في داخله القلق، **﴿قَالُواْ لاَ تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ﴾**[290]، فلسنا من البشر، ولا نريد بك شرّاً، بل نحن مرسلون إلى قوم لوط لأداء مهمّةٍ إلهيةٍ، تستهدف إهلاكهم بالطريقة التي أمرنا الله بها.

## هل في الآية ما ينافي العصمة؟

لقد تحدث المفسّرون كثيراً عن تأويل هذه الفقرة، لما لها من علاقةٍ بعصمة يوسف، معتبرين أنه قد لا يكون نبياً آنذاك، ولكن رأي الكثيرين، أن العصمة تسبق النبوّة، كما تلحقها أو ترافقها، ويرى بعض آخر، أنَّ النبي إذا لم يكن معصوماً قبل البعثة، فمن الطبيعيّ أن يكون ذا مناعة أخلاقية لا تسقط أمام أية حالةٍ من حالات الإغراء، لأن مسألة النبوّة ليست وظيفةً تتعلّق بالدعوة، بل هي مسألة تتصل بالعمق المتأصّل في روحية النبيّ من قوّة الشخصية، تؤهّله للقيام بمهمّة تغيير العالم.

هذا إضافةً إلى شهادة الله له في آخر الآية، بأنه من عباده المُخلَصين، ما يفرض أن يكون الإخلاص لله في العبودية، سرّاً مركوزاً في شخصيته، لا حالةً طارئةً عليها.

---

(290) سورة هود، الآية (70).

ولكننا في الوقت الذي نلتقي مع هؤلاء في جو الفكرة، مع بعض التحفظات في تفاصيلها، نعتقد أن العصمة، أو المناعة الروحية، أو القوة الأخلاقية، لا تتنافى مع الحالة الإنسانية التي تخضع لعوامل التأثر الطبيعيّ الإنساني بالرغبة والرهبة، بل إن كل ما تؤمّنه، هو الالتزام الفكري والروحي والعملي بالخط المستقيم، فلا ينحرف في موقف، ولا يسقط في تجربة، أما التهاويل والخطرات والمشاعر، فهي أمورٌ طبيعية، لذلك فلا مجال لإثارة الشبهة حول موقف يوسف، كما يظهر في الآية، ما يدفع إلى كثير من التأويل والتكلُّف الذي يبتعد عن المضمون الحقيقي لها.

## الصورة السلبية من خلال بعض الروايات

**﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لاَتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً * إِذًا لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾**[291].

## مناسبة النزول

ذكر المفسرون في هذه الآيات عدَّة روايات في مناسبة النزول، (منها) أن قريشاً قالت للنبي(ص): لا ندعك تستلم الحجر حتى تلمَّ بآلهتنا. فحدّث نفسه وقال: ما عليّ أن ألمّ بها، والله يعلم إني لكاره لها ويدعوني أستلم الحجر. فأنزل الله تعالى هذه الآية.

(ومنها) أنهم قالوا له: كفّ عن شتم آلهتنا وتسفيه أحلامنا، واطرد هؤلاء العبيد والسقاط الذين رائحتهم رائحة الصنان، حتى نجالسك ونسمع منك. فطمع في إسلامهم، فنزلت الآية.

(ومنها) أن رسول الله(ص) أخرج الأصنام من المسجد، فطلبت إليه قريش أن يترك صنماً على المروة، فهمّ بتركه، ثم أمر بعد بكسره، فنزلت الآية.

---

(291) سورة الإسراء، الآيات (الإسراء: 73 ـ 75).

(ومنها) أن وفد ثقيف قالوا: أجّلنا سنة، حتى نقبض ما يهدى لآلهتنا، فإذا قبضنا ذلك، كسرناها وأسلمنا. فهمَّ بتأجيلها، فنزلت الآية.

وإننا نحب أن نلاحظ، أنّ هذه الروايات لا تقدّم إلينا الصورة النبوية المشرقة المتمثّلة بشخصية النبي(ص) الرسالية الواعية لطبيعة السّاحة وشخصياتها، وللأساليب الملتوية التي يتبعونها، بل تُقدِّم إلينا صورة النبي الذي يضعف أمام الأساليب الساذجة التي كانوا يحاولون خديعته بها. إلاّ أنّ المسألة لا تكمن في البحث عن عصمته في حركة التبليغ، ليتحدث المتحدثون بأن ذلك لا ينافي العصمة، إذ إنّه لم يقدم لهم تنازلاً على حساب الرسالة، بل كان يحاول تجميد بعض الأساليب العمليّة لحساب الرسالة، من أجل تسهيل مهمة دخولهم في الإسلام، كي يترك بعض الأشياء القاسية ضدهم، حتى ينفتحوا عليه وعلى الإسلام... ولكن المسألة هي مسألة الشخصية الضعيفة التي تقدمها إلينا الروايات.

ونحن لا نمانع من أن يكون القرآن هو السبيل الذي كان الله يريد ـ من خلاله ـ أن يحدِّد للنبي خطواته العملية، فيثبّت له مواقفه، ويحدِّد له مواقعه، ويربّيه على أساليب الحركة في الدعوة والجهاد، لتتكامل له التجربة والمعرفة على هذا الأساس القرآني، لأن دور القرآن ـ في الإسلام ـ في تدريجية نزوله، هو دور الكتاب الذي يلاحق الدعوة الإسلامية في بداية انطلاقها وحركتها قبل الهجرة في أجواء الدعوة والتبليغ، وفي حركتها الفاعلة المتحدّية المحاربة في أجواء التحدي والمواجهة.

إلاّ أن النبي كان هو القائد الرسالي، الذي يثبّت المواقف في مواقع الاهتزاز، فلا يمكن أن يعيش الاهتزاز في مواقع العمل، كنتيجة لبعض الأساليب الملتوية التي يثيرها المشركون معه، لأن ذلك سوف يضعف موقفه عندهم وعند المؤمنين به. ولذا فإننا نستبعد هذه التفسيرات للآية.

**وهناك ثغرات أخرى:**

(منها) أن الآية مكّيّة، بينما تتضمن بعض هذه الروايات حوادث

مدنيّة، كتكسير الأصنام الذي كان بعد فتح مكة، ومجيء وفد ثقيف إليه في المدينة كان بعد الهجرة، لا قبلها في مكة.

(ومنها): أنها لا تنسجم مع مضمون الآية، الذي يوحي بأن المطلوب منه أن يكذب على الله في التبليغ، فيفتري عليه غير ما أنزله عليه من وحي، بما يُحدثه من آيات شخصية، تتوافق مع طريقتهم في التفكير وفي الخط العملي، بينما تتحدث هذه الروايات عن تجميد بعض أساليبه في المواجهة، أو بعض ممارساته العملية، أو إمهال البعض في الدخول في الإسلام، وما شابه ذلك، مما لا يدخل في أيّ لونٍ من ألوان الافتراء على الله، في الكلمة أو في المضمون أو في توجيه العمل إلى غير وجهته.

## الرسول(ص) وحسرته على الكفار

﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ﴾ الخطاب لرسول الله(ص) الذي كان يعيش الألم والحسرة أمام بُعد المشركين وإعراضهم عن القرآن وعن الدعوة إلى الله، وهذه المواقف تمثل خطوات المشركين العملية على صعيد خط الرسالة، تماماً كما هي الآثار التي تتركها أقدامهم على الطريق في حال السّير، وربما تؤدي به هذه المشاعر السلبيّة الضاغطة إلى الهلاك، عندما تتعاظم، أو تتحول إلى عقدة وتساؤل دائم عن السبب في هذا الموقف المضاد، وعن الضعف الذي يحيط بشخصه وبالساحة أمام قوة هؤلاء، وعن أشياء كثيرةٍ قد تطوف في نفسه وتضغط على وجدانه... ﴿إِن لَّمْ يُؤْمِنُواْ بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفاً﴾[292]، والمراد به القرآن الذي أنزله الله عليه، فتمتلىء روحه بالأسى والأسف، لأنهم لم يستجيبوا لدعوة الإيمان به.

## حسرة الرسول(ص) مظهر لكماله الإنساني

ونتساءل: هل هذا تعبيرٌ عن حالةٍ حقيقيةٍ في مشاعر النبي محمد(ص)، وهل يتناسب الوضع الشعوري مع العصمة لديه؟ ونجيب

(292) سورة الكهف، الآية (6).

بأن هذه المشاعر لا تمثل حالة نقص، بل نجد فيها حالة كمالٍ إنسانيٍّ، ذلك أنها تصدر عن حسٍّ إنسانيٍّ رهيفٍ ناتجٍ من الشعور بالمسؤولية أمام الآخرين أيّاً كانوا، فالنبي(ص) يعي نفسه رسولاً للعالمين، وبالتالي منقذاً لهم، ولهذا، فبقدر ما يجد نفسه معنياً بالذين يتبعونه، يجد نفسه معنياً بالذين لم يتبعوه، أمثال الجاحدين والكافرين، لأن هؤلاء بحكم ما هم عليه، يستحقون الإشفاق أكثر من غيرهم، لأنهم سيسقطون في مهالك الكفر والطغيان لا محالة، فليست هناك عقدةٌ ذاتيةٌ، بل هي حالةٌ إنسانيةٌ رساليةٌ، في المستوى الرفيع لروحية الإنسان تجاه الآخرين.

ثم ما الذي يمنع الرسول(ص) من الخضوع للحالات البشرية التي يعيشها كل الناس في مواقع الضعف البشري، تماماً كما يمرض ويتألم ويموت، لأن المشكلة فيه ليست هي نقاط الضعف الذاتية، بل المشكلة هي تأثيرها على مستوى الشخصية الرسالية في حركته في الحياة، في آفاق الوجدان أو الواقع. ولا مانع من أن يتأثر الإنسان ـ الرسول، كما يتأثر غيره، بجحود الآخرين برسالته، ويفرح بإقبالهم عليها، ولا سيّما إذا كانت الرسالة لمصلحتهم، ما يجعل هذا الانفعال متصلاً بالذات من جهةٍ، وبالجانب الإنساني من حياة الناس من جهةٍ أخرى.

وقد جاء القرآن الكريم في كثيرٍ من آياته، ليوضّح للنبي طبيعة هذا الجحود وظروفه وأسبابه الطبيعية، ما يجعله يشعر بأن المسألة لا تستحق هذا القدر الكبير من الاهتمام النفسي، أو الشعور بالخطورة على مستوى حياة الناس أو الرسالة.

وإذا كان الخطاب موجهاً إلى الرسول(ص)، فإن الامتناع عن التأثر بهذا الموقف السلبيّ، من قِبَل الكافرين، موجَّه إلى كل داعية لله وللإسلام، بأن يعيش هذا الجوّ، لئلا يقوده الانفعال السلبي إلى الوقوع في الإحباط واليأس والسقوط. . . فإن هذا قد يكون ممتنعاً في شأن النبي(ص) الذي تمنعه عصمته من ذلك، ولكنه ليس ممتنعاً في الآخرين من الدعاة إلى الله، الذين قد يسقطون تحت تأثير ضعفهم، فيفقدون التوازن الفكري والعملي في مواجهة الحالات السلبية في الواقع.

## ملاحظة على موقف موسى من هارون

ولنا ملاحظة على الموقف العنيف الذي اتخذه موسى(ع) من أخيه، هذا الموقف الذي أبدى فيه غضباً ظاهراً على ما وصل إليه حال قومه في غيابه.

إننا لا نجد في موقفه هذا ابتعاداً عن خط الطاعة لله، ليكون منافياً للاستقامة الشرعية في دائرة العصمة، ولكننا نجد فيه انسياقاً مع نقاط الضعف الانفعالية التي توحي بأن بشرية النبي قد تدفعه إلى نقاط الضعف الطبيعية التي قد يغفل فيها عن بعض المناسبات الشكلية أو المعنوية.

## موسى(ع) والسامري

**﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يا سَامِرِيُّ﴾** كيف فعلت ما فعلته من هذا الأمر الخطير الذي جئت به؟ وهذا هو معنى الخطب الذي هو الأمر الخطير الذي يهمك، **﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا﴾** وتتحدث الروايات المتنوعة عن هذا الذي بصر به السامري وحده، ولم يبصره الآخرون، عن رؤيته جبرائيل وقد نزل الوحي على موسى، أو رآه على فرس من الجنة أمام فرعون وجنوده حين دخلوا البحر فأغرقوا، فأخذ قبضةً من تراب أثر قدمه أو أثر حافر فرسه، ومن خاصة هذا التراب، أنه لا يلقى على شيء إلا حلت فيه الحياة ودخلت فيه الروح، فحفظ التراب، حتى إذا صنع العجل، ألقى فيه من التراب، فحيّ وتحرك وخار. . .

ولكن دراسة هذه الروايات تجعل الباحث يشكك بوثاقتها، لأنها تتناقض في تفاصيلها، ولا سيما أنها تتحدث عن تأثير هذا التراب في منح الحياة لكل ما يلقى عليه، ما يجعلنا نقول إنه من الضروري، في مثل هذه الحال، أن تدبَّ الحياة في المكان الذي حفظ فيه، كما أن الظاهر القرآني لا يوحي بانبعاث الحياة والروح في العجل المصنوع، لأن التعبير القرآني يصفه جسداً له خوار، ما يعني جسداً خالياً من الروح، ولكنه يحمل صوت العجل. ولو كانت المسألة كما تقول الروايات، لكان من المفروض

التعبير عنه بالعجل. وعلى أي حال، فهي أخبار آحاد لا تقوم بها حجة في التفسير، لأن حجية خبر الواحد، في ما لم يفد القطع والاطمئنان، لا تعني إلا ترتيب الأثر الشرعي على مضمونه، في ما كان له أثر شرعي. أما الأمور التي تتضمن أخباراً عن قضايا كونية في السماء أو في الأرض، أو عن أحداث تاريخية، فلا مجال للاعتماد على الخبر الواحد فيها بنفسه، بل يتبع القطع أو الاطمئنان، من باب حجيتهما بعيداً عن الخبر. فلنترك الموضوع لعلم الله، كالكثير مما أجمله القرآن ولم نصل فيه إلى يقين، ولا سيما إذا كان الأمر مما لا يتعلق به خط العقيدة في ما يجب اعتقاده، أو خط العمل في ما يجب الالتزام به.

**﴿وَكَذٰلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾**، فليس هناك سر خفي أدّعيه من وحي أو غيب، بل كل ما هناك، أني استسلمت لبعض رغبات النفس الأمّارة بالسوء، في ما سوّلت لي بأن أثير في المجتمع أوضاعاً قلقةً تربك الجو، وتنحرف بالمسيرة، وتقوده إلى الضلال، تماماً كأية حالة ذاتية يتحرك الإنسان من خلالها لتلبية رغبة محمومة تسيطر عليه. **﴿قَالَ فَاذْهَبْ﴾** واخرج من المجتمع كله، وعش وحدك ما دمت قد تحركت منساقاً وراء رغباتك الخاصة، على حساب سلامة المجتمع وفكره ومصيره، مما لا يمكن أن يمارسه عاقل مسؤول يتحمل مسؤوليته عن مصير مجتمع. فإذا كنت قد فضلت الاستسلام لرغباتك، وأغفلت المجتمع، فعش مع نفسك لنفسك، **﴿فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَن تَقُولَ لاَ مِسَاسَ﴾**، فلا تخالط الناس، ولا تمس أحداً ولا يمسك أحدٌ، كناية عن العزل الاجتماعي والمقاطعة العامة في كل أنواع العلاقات والمعاملات.

**﴿وَإِنَّ لَكَ مَوْعِداً لَّن تُخْلَفَهُ﴾** إذا أراد الله لك هلاكاً في الدنيا أو عذاباً في الآخرة، وذلك هو جزاء الذي يعمل على إضلال الناس وإبعادهم عن الحق، من دون شعور بالمسؤولية الاجتماعية، أو بالرقابة الإلهية. **﴿وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً﴾** الذي صنعته لتضلَّ به الناس وتبعدهم به عن خط التوحيد، **﴿لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفاً﴾**، فسيحرق بالنار ويذرى في البحر ذرواً. وربما استفاد البعض من

التهديد بإحراقه، أنه كان حيواناً، لأن الذهب لا يحرق، ولكن المذكور في الآية هو الزينة التي قد تكون من الذهب الخالص، وقد لا تكون كذلك، فلا دليل فيه على ذلك.

﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هو﴾، لأن كل من عداه هو مخلوق له، فكيف يكون إلهاً من دونه، أو يكون شريكاً له في الألوهية؟ وهو الذي لا حدَّ لعلمه ﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً﴾[293]، فكيف يكون المحدود في علمه الذي يستمد علمه منه، ويتحرك في دائرة مخلوقاته، شريكاً له، أو ندّاً؟!

وتنتهي قصة موسى في هذه السورة بهذه الحادثة، لأن هذا الجو الذي تحركت به الآيات السابقة، هو جو حركة العقيدة في الرسالة، وحركة الرسول في ساحة الصراع، وحركة المجتمع في ساحة التنفيذ. وتركت بقية التفاصيل لموقع آخر، وهدف آخر.

وهكذا يكون دور قصة موسى(ع) دوراً متحركاً، يتوزّع أكثر من هدف قرآني في ما يريد الله لعباده أن يتذكروا التاريخ من جوانبه المتنوعة، في عملية العطاء الروحي والفكري والعملي.

## كيف نفسر معصية آدم(ع)؟

وهناك حديث كثير في علم الكلام، عن معصية آدم، باعتباره نبياً معصوماً، في ما تفرضه صفة النبوة من العصمة التي تحمي المجتمع من انحرافه في مقام الدعوة، أو في مقام التطبيق، ويتساءل العلماء عن الآية التي تصرّح بالمعصية، ويجيبون تارة بأنَّ الجنة ليست موضع عمل أو تكليف حتى تكون محلاً لإثارة مشكلة الخطأ والصواب، وأخرى، بأن المعصية ليست لأمر تكليفي يستتبع الجزاء والعقاب، بل هي لأمر إرشادي يستتبع الضرر الذاتي الذي يترك تأثيره على حياة الإنسان، بعيداً عن مواقع الانحراف الفكري والروحي الذي يضر بالحياة العامة للمجتمع. ويدور

---

(293) سورة طه، الآية (95 ـ 98).

حديث آخر حول العصمة، وهل هي عبارة عن سر مكنون في الذات يولد مع النبي، فلا يمكن أن ينفصل عنه، أو هي عبارة عن حركة المسؤولية المنطلقة في حياته من مواقعها المراعية للإرادة الإلهية التي تمنحها الإيمان وقوة الالتزام والانضباط أمام الاهتزاز في الإرادة، تحت ضغط نقاط الضعف؟ ويثير آخرون مسألة نبوة آدم بالمعنى المصطلح لدور النبي، وما يعنيه من حمل رسالة تتحرك في خط الدعوة والتبليغ، وينقسم الرأي في إعطاء معقولية لدوره كرسول، فمنهم من ينكرها، لفقدان المجتمع الذي يمكن أن يشكِّل ساحةً للدعوة، ومنهم من يثبتها، لأن فعليتها، أي ممارسة الدور فيها، ستتحدّد في المستقبل، بعد أن يتحول الجيل الجديد إلى مجتمع يبحث عن القاعدة الفكرية الروحية، لقيام بنائه.

وهكذا أثارت هذه الآية الكثير من الحديث عن جانب العصمة لدى الأنبياء بشكلٍ عام، من خلال الإيمان بنبوة آدم، وعن نبوة آدم بالذات في ما ألمحنا إليه، مما لا نجد كبير فائدة في الدخول في تفاصيله في هذا البحث التفسيري. ولكننا نستفيد منها بنقطتين:

**الأولى**: أن النبوة تلتقي بمواقع الضعف البشري في أكثر من موقع، ولا تفرض الكمال الذي يبتعد عن طبيعته البشرية.

**الثانية**: أن القرآن لا يريد أن يعطي النبي هالةً مقدّسةً في مجال التصور، بل يريد أن يدفع بالتصور إلى أن يتحرك بشكل طبيعي في فهم الشخصية، من خلال البعد الظاهري الذي يكشف عن العمق الداخلي، عبر الوسائل العادية التي يملكها الناس في معرفة عمق الأشياء من خلال ظواهرها.

## الله يتوب على آدم(ع)

**﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ﴾**، واصطفاه إليه واختاره لنفسه، فلم يتركه حائراً ضائعاً في قبضة إبليس، **﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾** ورضي عنه، **﴿وَهَدَى﴾** وفتح له أبواب رحمته، ودله على الطريق المستقيم، وأراده أن يواجه الحياة من موقع قوة الإرادة في ساحة الصراع مع الشيطان، ولعلَّ الله سبحانه أراد

أن يجعل له من تجربة العصيان في الجنة، فترةً تدريبيةً للتعرف إلى طرق الشيطان وأساليبه في الكذب والغش والدجل والخيانة والرياء، وذلك قبل أن ينزل إلى الأرض التي أعدّه الله ليكون خليفةً له فيها، فيستفيد من تجربة سقوطه وخروجه من الجنة نتيجة لإغواء الشيطان، ويعمل على تفادي مكائده في الأرض، بعد أن ذاق مرّها في الجنة، وخصوصاً أنه سيوكل إليه دوراً رسالياً يجب أن يتسلّمه وهو في مواقع القوة لا الضعف. وهكذا أراد الله له أن يعيش الشعور برضا الله عنه، وهدايته له في ما يريد له أن يتحرك فيه.

﴿**قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ**﴾ قالها لإبليس، كما قالها لآدم وحواء. وقد استحكمت العقدة بينهما، فهذا إبليس يريد أن يضلل آدم وولده، وينحرف بهم عن طريق الله، ويضع بينهم وبين الله الحواجز. وهذا آدم يعمل على أن يحمل الرسالة لأولاده، ويحمّل أولاده الرسالة من بعده، ليحاربوا الشيطان، وليحذروا منه، وليقعدوا له كل مرصد، وليفتحوا الحياة كلها على الله، ليكون الدين كله لله. قالها الله لهم، ثم بيّن لهم البرنامج العملي الذي يمثل خط الهلاك، وخط النجاة، ﴿**فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى**﴾[294]، لأنه هو السبيل الذي يقود الناس إلى الطريق المستقيم الذي يحقق لهم سعادتهم في ما يأخذون وفي ما يدعون من شؤون الحياة الدنيا، المستندة إلى البرنامج الرسالي الذي ينظر الله فيه لخلقه في ما يصلحهم وفي ما يفسدهم، وهو العالم بذلك والخبير به، فلا يحيط الخلق بما يحيط به المخلوق.

## الآية في خط العصمة

وقد نستطيع أن نثير السؤال كما أثاره الكثيرون: كيف نفهم هذا الاختلاف بين سليمان وداود في فهم حكم الشريعة في هذه القضية، وكيف يصيب سليمان من حيث أخطأ داود، مع أن مسألة العصمة في

(294) سورة طه، الآية (121 ـ 123).

عقيدتنا في الأنبياء أساسية، ولا سيما في مسألة التبليغ للأحكام، أو في مسألة التطبيق في مقام القضاء.

وقد ورد في الجواب عن ذلك أكثر من وجه، فقيل إن حكم سليمان كان ناسخاً لحكم داود، فقد حكم داود بما حكم به الأنبياء من قبله، ولكن الله أوحى إلى سليمان، أن كل غنم نفشت في زرعٍ فليس لصاحب الزرع إلاّ ما خرج من بطونها؛ وقيل: إن داود أراد أن يعرِّف بني إسرائيل أن سليمان وصيّه من بعده، فلم يختلفا في الحكم، لأن داود لم يكن في مقام بيان الحكم الواقعي، بل في مجال إظهار موقع سليمان في النبوة، بالطريقة التي توحي بالثقة به. ولكن الجوابين لا يخلوان من غموض، لأن النسخ لا يمنع خطأ داود في حكمه، ولو بلحاظ هذه الحالة في هذا الزمان، كما أن الظاهر من الآية أنهما كانا ينطلقان من منطلق واحد، فلا تباين ولا تعدد أمام إظهار الخطأ، ليبدو حكم سليمان في دائرة الصواب، فهذا لا يتناسب مع طبيعة الواقع، باعتبار أن مجرد اعتماد داود على سليمان ووضعه في موقع الحكم، يمكن أن يؤدي هذه المهمة، من دون الإساءة إلى مقام داود، فإن مثل هذا الأسلوب يبعث على فقدان الثقة بحكمه.

وربما كان أساس الحكم واحداً في المسألة، وهو ضمان صاحب الغنم للزرع، ولكن الاختلاف هو في طريقة تنفيذه، فحكم داود برقابها لصاحب الحرث، وحكم سليمان بما هو أرفق منه، وهو أن يستوفي ما أتلفت من ماله من منافعها في تلك السنة، مع ملاحظة أن قيمة الزرع تساوي قيمة رقاب الغنم، كما أن قيمة الرقبة تساوي منافعها المستوفاة في كل سنة عادةً. وبذلك، لم يختلفا في حكم الله، وإنما اختلفا في إجرائه في الدائرة التي يملكان فيها الحرية في التطبيق، في ما يكون مرجع الأمر فيه إلى رأي الحاكم في الموارد التي لا تشتمل على تشريع محدّد، كما في موارد التعزيرات وأمثالها من التفاصيل التي تقع في منطقة الفراغ التشريعي، فيكون للحاكم أن يملأه بما يكون صالحاً، وبذلك يكون تفهيم الله لسليمان المسألة، هو الإيحاء إليه بالأسلوب الأرفق في إجراء الحكم بالضمان. وقد لا يكون هناك أيّ مانعٍ عقليٍّ في خطأ النبيّ بهذا

المستوى، إذا كان ذلك لمصلحة أخرى، في تربية نبي آخر على الحكم، وإظهار فضله، وإذا كان هذا النبي الموعود ابناً للنبي الأول، وخاضعاً له ومعترفاً بفضله، مما لا يبعث على الإساءة إليه. وقد لا يكون من الضروريّ أن يكون في ذلك إساءة إلى موقعه لدى الناس، لأن الناس قد اعتادوا على اختلاف الحاكمين في الحكم، مع اعترافهم بأنهما ينطلقان من علم ومعرفة، ولا سيما إذا لم يكن هناك تشريع محدّد في تفاصيل الحكم، بل كان الأمر تابعاً لاجتهاد الحاكم وإن كان نبيّاً.

وربما لا نجد في أدلة عصمة الأنبياء ما يفرض مثل هذه الدقة في صواب الحكم، في ما لا يؤدّي إلى ترك الحكم الواقعي، كما في مثل هذه الحالة التي جاء فيها الحكم على لسان سليمان، مع موافقة داود عليه كما يبدو.

وإننا ندعو إلى دراسة المسألة من جديد، على مستوى البحث القرآني، من خلال ما صوّره القرآن من الملامح العامة لشخصية النبيّ، في ما يؤكد بشريته، مع الإيحاء بالموقع المميّز من الوحي والانفتاح على آفاق الكمال الإنساني، من مواقع القيادة.

## خطرات النفس النبوية

إن هذا المعنى الذي ذكره صحيح في الاعتبار، ولكنه لا ينسجم مع ظهور الآية في كلماتها، كما نفهمه، لأنها ظاهرة في وجود شيء ما من الشيطان يلقيه في الأمنية، وليس من الضروري أن يتجسد هذا الشيء فعلياً في ما يصدر عنه من قولٍ أو فعلٍ، أو أن يكون منافياً للمبادئ التي يبشر بها، بل قد يكون انفتاحاً عليهم، بأن يُشعرهم بأنه يُقبل إليهم ويستمع إليهم دون أن يرفض ما يقولونه، أو يترك ما آمن به، بل يوحي إليهم بأنه يفكّر في ما يقولونه، وذلك في سبيل الإيحاء إليهم بأن موقفه قد أصبح أكثر مرونةً، دون أن يؤدي ذلك إلى اهتزاز الموقف في حركة الرسالة، أو إضعاف المؤمنين، بل قد تكون المرونة في الموقف، لجهة علاقة النبي بالمشركين، موجباً لتخفيف حالة التوتر النفسي تجاههم، واهتزاز إيمانهم بذلك.

وقد تكون المسألة متحركةً في خطِّ الإيحاء باستخدام أسلوب يوحي بغير ما يريده، في محاولةٍ لاحتواء الساحة بالموقف المهادن للمشركين، والمجامل لعقيدتهم، دون إعطاء أيِّ اعترافٍ بعقيدتهم أو الانجذاب إليها، وذلك عبر باب السكوت عنهم، والاكتفاء بالإعلان عن وحدانية الله من ناحية إيجابية تعلن وتقرّ عبادته، دون الانطلاق في الناحية السلبية التي ترفض عبادة غيره، ليكون ذلك بمثابة الهدنة التي تخفّ فيها حدّة الصراع، من أجل خلق جو ملائم للحوار معهم.

قد تكون هذه الأفكار وأمثالها هي التي كانت تخطر في ذهن النبي محمد(ص) في بعض الحالات الصعبة، كما كانت تخطر في أذهان الأنبياء والرسل من قبله، عندما تشتدُّ التحديات أمام الدعوة، ويتعرض المؤمنون للزلزال النفسي تحت تأثير الضغوط الهائلة التي تضغط عليهم بقسوة.

ولكن هذه الأفكار لا تترك أثراً في الواقع، ولا تنبع من موقع مستقر في عمق الذات، بل هي خطرات تطوف بالذهن، وتتحرك بسرعة في مظاهر السلوك، فيتأثر بها المجتمع المؤمن بطريقةٍ سلبيّة، وينجذب إليها المجتمع الكافر بطريقةٍ إيجابيّة، ولكنها سرعان ما تزول أمام الحاجة إلى الموقف الحاسم الذي يفصل بين الإيمان والشرك بفاصل واضح، لا مجال فيه لأيّة مهادنة أو لقاء، لأن المسألة تتصل بالأسس لا بالتفاصيل. ولعل هذا ما نستوحيه من قوله تعالى: **﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لاَتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً * إِذًا لأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾**[295].

إن هذه الآيات وأمثالها، توحي بأنَّ هناك شيئاً ما يخطر بالبال، ولكنه لا يثبت في النفس، بل يطفو على سطح بعض الممارسات، ثم ينتهي بشكل حاسم دون أن يسيء إلى فكرة العصمة في الذات، أو

(295) سورة الإسراء، الآيات (73 ـ 75).

العصمة في التبليغ، لأن تأثر الإنسان بما حوله على مستوى الخطورات الذهنية السريعة، هو تماماً كتأثره بما حوله من الروائح الطيبة أو النتنة، أو بما تثيره الأطعمة اللذيذة القريبة منه، من إفرازات جسدية في حال الجوع أو الاشتهاء، فإن العصمة لا تلغي العنصر الإنسانيّ الذاتي في شخصيته، بل تلغي الحركة المنحرفة في خط العقيدة التي يعتقدها، والفكرة التي يتبناها، والكلمة التي يقولها، والحركة التي يتحرك فيها..

ربما يكون ما استوحيناه من معنى الآية تفسيراً لها، لأنه يتناسب مع طبيعة الأسلوب والكلمات المستخدمة فيها، فهو يؤكد أن الشيء الآتي من الشيطان، يدخل في عمق الأمنية داخل الذات، ولا يتحرك في دائرة الآخرين الذين يعيشون أجواء الرسالة، بحيث يكون الإلقاء حركةً في خط الأمنية لا في خط الآخرين، كما أنه لا يتنافى مع الشخصية النبوية الرسالية لجهة التزامها بالتوحيد وإصرارها عليه، وابتعادها عن كل الإيحاءات والكلمات التي تتنافى معه، حتى بنحو الغفلة والسهو؛ والله العالم بحقائق آياته.

## تطهير أهل البيت

**﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾**

هناك نقاط في البحث في هذه الآية:

1 ـ من هم أهل البيت؟ قيل إنَّ المراد بهم هم أزواج النبي(ص)، روى ذلك الطبري في تفسيره عن علقمة قال: كان عكرمة ينادي في السوق: **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾**[296] قال: نزلت في نساء النبي(ص) خاصّة[297]. وقد يقال إن ما يؤيده هو سياق الآية التي وردت في أجواء الآيات المتعلقة بهن، في ما قبلها وبعدها، ما يجعل الظهور بيّناً في هذا المعنى.

---

(296) سورة الأحزاب، الآية (33).

(297) الطبري، 22، ص7 ـ 8.

وقيل إن المراد بقوله «أهل البيت»: رسول الله(ص) وعلي وفاطمة والحسن والحسين، روى ذلك الطبري في تفسيره عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله(ص): **نزلت هذه الآية في خمسة، فيّ وفي علي رضي الله عنه وحسن (رضي الله عنه) وحسين (رضي الله عنه) وفاطمة (رضي الله عنها) ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾**[298].

وروى ذلك عن أم سلمة قالت: كان النبي(ص) عندي، وعلي وفاطمة والحسن والحسين، فجعلت لهم خزيرةً فأكلوا وناموا، وغطّى عليهم عباءةً أو قطيفةً، ثم قال: **اللّهمّ هؤلاء أهل بيتي، أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً**[299].

وفي رواية أخرى عنها، أن هذه الآية نزلت في بيتها، قالت: «وأنا جالسة على باب البيت، فقلت: أنا يا رسول الله، ألست من أهل البيت؟ قال: **إنك على خير، أنت من أزواج النبي(ص)** قالت: وفي البيت رسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين»[300].

والظاهر أن القول الثاني هو الأقرب إلى الصّواب والأرجح بحسب الدليل. فإن الرواية التي رواها عكرمة، لم يسندها إلى رسول الله(ص) في ما سمعه الراوي أو المسلمون منه، فربما كانت رأياً شخصياً له على أساس اجتهادٍ خاص، لم يأت عليه بدليلٍ واضح لننظر فيه، فلا يلزم غيره. بينما نجد الروايات الأخرى التي تؤكد القولَ الثاني، مرويةً عن أم سلمة في ما سمعته من رسول الله(ص)، وفي ما نقلته من نزول الآية في بيتها أثناء وجود الرسول(ص) فيه مع أهل بيته، كما رواها غيرها عنه، ما يجعل للتفسير أساساً ثابتاً من مصدر الرسالة الأول.

وإذا لاحظنا المسألة من جانب كثرة الأحاديث ووثاقتها، فإننا نجد أن

---

(298) مصدر سابق، 22، ص5.

(299) م.ن، 22، ص6.

(300) م.ن، 22، ص7.

هذه الروايات تزيد على السبعين حديثاً، من طرق المسلمين من أهل السنة، أو من طرق المسلمين من الشيعة، وربما زاد المرويّ منها عن طريق أهل السنة، على ما ورد منها من طرق الشيعة، فقد روتها كتب أهل السنة بطرق كثيرة عن أمّ سلمة وعائشة وأبي سعيد الخدري وسعد وواثلة بن الأسقع وأبي الحمراء وابن عباس وثوبان مولى النبي وعبد الله بن جعفر وعلي والحسن بن علي، في قريبٍ من أربعين حديثاً.

ورَوتها الشيعة عن علي والسجاد والباقر والصادق والرضا وأم سلمة وأبي ذر وأبي ليلى وأبي الأسود الدؤلي وعمرو بن ميمون الأودي وسعد بن أبي وقاص، في بضعٍ وثلاثين طريقاً.

وعلى ضوء ذلك، فإن الترجيح العلمي هو لهذه الروايات أمام تلك الرواية. أمّا مسألة السياق الظاهر في اختصاصها بنساء النبي، فيردُّها أن هذه الأحاديث الكثيرة لم تتحدَّث من قريب أو من بعيد عن نزول هذه الآية مع الآيات الأخرى الواردة في خطاب أزواج النبي، ولم يذكر ذلك أحدٌ من القائلين بالاختصاص، بل كانت الأحاديث دالةً على نزول الآية وحدها، ما يجعلها منفصلةً عن السياق بطبيعتها، ولكنها وضعت في ضمنه للمناسبة.

وقد يبعّد الرأي الأول، أن الاختصاص ووحدة السياق، يفرضان أن يكون التعبير الخطابي بكلمة «عنكن» لا بكلمة «عنكم».

وقد يذهب البعض إلى قولٍ ثالثٍ، وهو شمول الآية لأزواج النبي إضافةً إلى أهل البيت، ولكن الروايات الواردة عن أم سلمة تنفي ذلك، كما جاء عنها أنها عندما تساءلت عن شمولها لها، قال لها النبي(ص): إنك على خير، ولكن المراد بها هم هؤلاء الأشخاص المميزون بأسمائهم، كما أن الروايات تؤكّد الاختصاص.

ولعلّ كلمة أهل البيت تحوّلت إلى مصطلحٍ خاص بهؤلاء الأشخاص على لسان النبي(ص) ولسان المسلمين من بعدِه، حتى أصبحت تنصرف إليهم بشكلٍ سريع من دون أيّ التباس، حتى إنها لا تشمل بقية أقربائه، مع شمول الكلمة لهم بحسب العرف العام.

وقد جاء في صحيح مسلم بإسناده عن يزيد بن حيان عن زيد بن أرقم قال: قال رسول الله: «**ألا إني تارك فيكم ثقلين؛ أحدهما كتاب الله عز وجل، هو حبل الله من اتبعه كان على الهدى، ومن تركه كان على ضلالة، فقلنا: من أهل بيته نساؤه؟ قال: لا وأيم الله، إن المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر، ثم يطلّقها فترجع إلى أبيها وقومها، أهل بيته أصله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده**»[301].

2 ـ ما معنى الرجس؟ الرجس في اللغة هو الشيء القذر، الذي قد يتعلق بالجسد ونحوه من الأشياء المادية، كما قد يتعلق بالجانب المعنوي من الشخصية، فقد عبر الله عن لحم الخنزير بأنه رجس، كما عبّر عن الشرك والكفر وأثر العمل السيّئ بأنّه رجس، كما جاء في قوله تعالى: **﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾**[302]. وفي قوله تعالى: **﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾**[303].

وفي ضوء ذلك، فإنَّ الظاهر هو إرادة الملكات الأخلاقية السلبية التي تمثل قذارة الروح، كما يمكن أن تطلَّ الكلمة على معنى آخر، وهو الأخطاء الفكرية في إدراك الأمور، في ما يمكن أن تحمله الكلمة من إيحاءات تلتقي بالعصمة الذاتية التي هي لطفٌ إلهيٌّ يثيره الله في داخل النفس، فيمنعه من باطل الاعتقاد وسيّئ العمل، من خلال ما توحي به كلمة القذارة من المعنى الموجب للتنفّر والبعد عن الشيء والاجتناب عنه.

3 ـ دلالة الآية على عصمة أهل البيت: إن الشيعة الإمامية استدلوا بهذه الآية على العصمة، لأن اللاّم في الكلمة للجنس، ما يجعلها شاملةً لكل ما يوجب الخلل في الشخصية مما يوجب النفور منها، في ما تنحرف به، وتخطئ فيه، فتكون دالةً على تعلّق إرادة الله بإزالة كل

---

(301) صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، ط3، 15، ص181.

(302) سورة التوبة، آية (125).

(303) سورة الأنعام، الآية (125).

الجذور العميقة التي تقود إلى الانحراف، أو تدفع إلى الخطأ.

وربما يذكر البعض أن المراد هو تعلق الإرادة الإلهية بالاستقامة على خط التقوى، في ما يريده لكل الناس، أو التشديد في التكاليف، ما يجعل المسألة مربوطةً بالالتزام، لا بالعصمة، فإن الله جعل شريعته وسيلةً لتطهير الناس وإذهاب الرجس عنهم، فلا تكون لها أيّة خصوصية في هذا المجال. ولكن هناك نقطةً مهمّةً في هذا الموضوع، وهي أن الآية مختصة بأهل البيت، كما أنها شاملة للنبي محمد(ص)، ما يوحي بأن هناك خصوصيةً في المسألة تختلف عن الوضع العام الذي يتعلق بالناس بشكل عامّ، ولا سيّما في ما يتعلق بمقام النبي(ص).

وفي ضوء ذلك، تكون الإرادة الإلهية هي الإرادة التكوينية التي تتدخل في تكوين الخصائص الذاتية في داخل الذات، ما يحقق للشخصية ملكاتٍ روحيةً ثابتةً متحركةً في اتجاه إيجاد الجو الفكري والروحي، الذي يدفع إلى اختيار الحق في القول والفكر والعمل، لا الإرادة التشريعية التي تقتصر على توجيه التكاليف.

وهناك أبحاثٌ واسعةٌ في مسألة العصمة، في دليليها العقلي والنقلي، وفي بعض فروعها الفكرية، لا يتسع لها المجال التفسيري، فلتطلب في مظانّها من أبحاث علم الكلام.

## رجوع الحديث إلى نساء النبي(ص)

**﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾**، في ما جعله الله من المنهج الفكري والعملي الذي يثير الفكرة السليمة في الخط المستقيم، ويؤكد السلامة للتطبيق العملي في سلوك الإنسان في دائرة الحق. وهذا هو الذي ينبغي لهنّ أن يذكرنه في وعيهنّ الفكري، وفي إحساسهنّ الروحي، وفي التزامهنّ العملي، فلا ينسينه، أو يهملنه، على أساس ما قد يعيشه بعض الناس من فقدان الاهتمام بما يكون مألوفاً لديه، باعتبار أنه من الأمور التي تتحرك في أجواء البيت، فلا تثير الفضول الذاتي، ولا تحرّك الاهتمامات الروحية الناشئة غالباً من الاستغراق في

التطلّع إلى الأشياء الخفية التي تحمل في داخلها بعض الخفايا المثيرة.

ولعلّ هذا هو السبب في تأكيد مسألة ذكر آيات الله والحكمة، حتى لا يستغرقن في ذاتياتهن المرتبطة بأجواء البيئة غير الإسلامية، وبعمق الرواسب الذاتية في الداخل، فيبتعدن بذلك عن أجواء النبوّة ومستلزماتها في ما يجب أن يعيشه البيت النبويّ من استقامة والتزام. ﴿**إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفاً خَبِيراً**﴾[304]، ففي لطفه، نلتقي بالروح الإلهي الذي يرعى عباده بكل خيرٍ ورحمة، وفي خبرته وإحاطته بالأشياء كلها، نستشعر الثقة باطلاعه على كل ما يصلحنا ويفسدنا، في ما يأمرنا به أو ينهانا عنه، وبرقابته علينا في كل ما نفعله ونتركه من أمورنا السرّية والعلنية.

## كيف نفهم حدود العصمة؟

وقد نلاحظ في هذا المجال، أن مسألة حدود العصمة، في ما يراد من خلاله تأكيد القيمة الأخلاقية المنفتحة على الله، في القيام بما يحقق رضاه في أفق محبته، لا يكفي فيها التركيز على ترك المعصية، بل لا بدّ من الانفتاح على العمق الروحي الذي يتناسب مع قيمة النبوّة في جانب القدوة الرسالية منها.

وقد ينبغي دراسة الأسس التي يحاول الكلاميون من خلالها تبنّي مسألة عصمة الأنبياء بالشكل المطلق، لنتعرف كيف يمكن لنا أن نواجه الظواهر القرآنية التي تمنح الجانب الإنساني قيمةً واقعيةً في تقييم شخصية النبي، بالمستوى الذي لا يبتعد عن الإخلاص والصدق الواعي في خط الرسالة، مع إفساح المجال لبعض نقاط الضعف الإنساني أن تنفذ إلى حياته، بشكلٍ جزئيٍّ طبيعيّ.

## المعرفة النبوية رسالة إلهية

﴿**مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإيمان**﴾[305] فلم تكن لديك أية

(304) سورة الأحزاب، الآية (34).

(305) سورة الشورى، الآية (52).

معرفةٍ ذاتيةٍ بالكتاب الذي أنزله الله على رسله من التوراة والإنجيل وغيرهما، حتى عرّفك الله منه ما أراد لك أن تعرفه، أو بالقرآن الذي أرسلك الله به حتى أنزله عليك، ولم يكن لديك أية ثقافةٍ شخصية في حدود الإيمان وشرائعه وحركته وما يتعلق به، حتى جاءك الوحي ليحدّد لك كل ذلك، في وعيٍ تفصيليٍّ كامل. وهذا ما يؤكد لنا أن المعرفة النبوية لم تكن مخلوقةً مع النبي في ذاته، بل هي شيءٌ مكتسبٌ من الله، منفصلٌ عن عملية خلقه، وعن بداية نبوّته، وليس معنى ذلك أنه لا يملك المعرفة الواعية من خلال تأملاته وتجاربه وألطاف الله التي تحيط به، بل إن معنى ذلك، هو التكامل التدريجيّ في شخصيته الروحية والفكرية، بالمستوى الذي لا يبتعد فيه عن معنى العصمة. وهذا ما نستوحيه من أكثر من آية من القرآن، وتلك هي عظمة النبوّة في النبي، حيث فتحت له آفاقاً واسعةً لم يكن له عهد بها، لو لم يعهدها الناس فيه، ما يدل على أن المسألة لم تكن حالةً ذاتيةً، بل كانت شأناً رسالياً إلهياً.

## كيف سلّط الله الشيطان على أيوب؟

ولكن ما هو المراد بالشيطان؟ هل هو هذا المخلوق الذي يتمثل في إبليس وجنوده من الجنّ والإنس، وفق ما جاء في التعبير القرآني؟ وإذا كان المراد به ذلك، فكيف نفسّر تدخله في مرض أيوب، وإصابته بتعبٍ وعذابٍ؟!

وقد طُرح هذا التساؤل في كتب التفسير، وعلّق عليه صاحب تفسير الكشاف بقوله إنّه لا يجوز أن يسلّط الله الشيطان على أنبيائه ليقضي من إتعابهم وتعذيبهم وطره، ولو قدر على ذلك، لم يدع صالحاً إلا وقد نكبه وأهلكه، وقد تكرّر في القرآن أنه لا سلطان له إلا الوسوسة فحسب.

وقد حاول تأويل النسبة إلى الشيطان، بأنه «لما كانت وسوسته إليه، وطاعته له في ما وسوس، سبباً في ما مسّه الله به من النصب والعذاب، نسبه إليه، وقد راعى الأدب في ذلك، حيث لم ينسبه إلى الله في دعائه، مع أنه فاعله، ولا يقدر عليه إلاّ هو».

## رأي صاحب الميزان في المسألة

وقد أجاب صاحب تفسير الميزان على ذلك بقوله: «إن الذي يخص الأنبياء وأهل العصمة، أنهم لمكان عصمتهم، في أمنٍ من تأثير الشيطان في نفوسهم بالوسوسة، وأما تأثيره في أبدانهم وسائر ما ينسب إليهم بإيذاءٍ أو إتعابٍ أو نحو ذلك من غير إضلال، فلا دليل يدل على امتناعه، وقد حكى الله سبحانه عن فتى موسى، وهو يوشع النبي(ع): **﴿فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهُ إِلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ﴾**[306].

ولا يلزم من تسلّطه على نبيٍّ بالإيذاء والإتعاب لمصلحةٍ تقتضيه، كظهور صبره في الله سبحانه وأوبته إليه، أن يقدر على ما يشاء في من يشاء من عباد الله تعالى، إلا أن يشاء الله ذلك وهو ظاهر».

ويوضّح صاحب الميزان تفسير الآية بقوله: «والظاهر أن المراد من مس الشيطان له بالنصب والعذاب، استناد نصبه وعذابه إلى الشيطان بنحو من السببية والتأثير، وهو الذي يظهر من الروايات، ولا ينافي استناد المرض ونحوه إلى الشيطان استناده أيضاً إلى بعض الأسباب العادية الطبيعية، لأن السببين ليسا عرضيين متدافعين، بل أحدهما في طول الآخر... ولا دليل يدلّ على امتناع وقوع هذا النوع من التأثير للشيطان في الإنسان، وقد قال تعالى: **﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾**[307]. فنسبها أنفسها إليه، وقال حاكياً عن موسى(ع): **﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾**[308]، يشير إلى الاقتتال».

## مناقشة مع صاحب الميزان

ولنا ملاحظات على ذلك:

**أوّلاً:** أن دراستنا لدور الشيطان في الأرض، أنه لا يخرج عن أجواء

---

(306) سورة الكهف، الآية (63).

(307) سورة المائدة: الآية (90).

(308) سورة القصص، الآية (15).

حركة الإنسان في ساحة اختياراته العملية المتصلة بأوامر الله ونواهيه، لإضلاله بطريق الوسوسة التي تدعو الإنسان إلى الاستجابة له في حركة الانحراف عن الخط المستقيم، وهذا ما عبر الله عنه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾[309]. وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُمْ﴾[310].

وفي ضوء ذلك، فإننا لا نجد في الصورة التي يقدمها القرآن عن الشيطان، أنه يمثل إحدى المؤثرات الطبيعية في مرض الإنسان أو في تعبه، لأن المسألة المطروحة لا علاقة لها بمفهومي الإمكان والاستحالة، ليكون الحديث عن الإمكان مطروحاً من ناحيةٍ فلسفية، بل المسألة تنتسب إلى الفكرة القرآنية التي استندت إلى قصة إبليس وآدم في بداية الخليقة، لتثير موضوع خط الهدى الذي يريده الله للإنسان من مواقع اختياره، ومسألة خط الضلال الذي يحركه الشيطان من خلال الوسوسة، بعيداً عن أيّ شيءٍ آخر. والظاهر أن هذه القصة التي كررها القرآن في سوره وآياته، تمثل العنوان العام للفكرة، بحيث تكون التفاصيل متفرعةً عنه.

أمّا حديث التأثير الشيطاني في الأشياء من خلال آية المائدة، فلا يدل على المقصود، لأن الظاهر هو إرادة الارتباط بهذه الأشياء في الجانب العملي، من خلال وسوسته للإنسان في الأخذ بها بالطريقة المضادّة لمصلحته، وهذا ما نفهمه من آية موسى(ع)، لأنّ قتله القبطيّ قد يكون ناشئاً من الوسوسة الخفية التي نجحت في إحداث حالةٍ من الإثارة التي تقود إلى ذلك.

**ثانياً**: إننا نؤكد ما ذكره صاحب تفسير الكشاف، بأنه «لا يجوز أن يسلّط الله الشيطان على أنبيائه ليقضي من تعذيبهم وأتعابهم وطره»، لأنّ تسليطه عليهم لا يمثل أيّة غايةٍ واضحةٍ في واقع الرسالة والرسول، بل يمثل

---

(309) سورة الأعراف، الآيات (16 ـ 17).

(310) سورة إبراهيم، الآية (22).

سلبيّةً معنويّةً في خضوع الرسول للتعسف الشيطاني بالطريقة التي لا يستطيع فيها أن يدافع عن نفسه، بينما كان التسليط في دائرة الوسوسة متحركاً في الأجواء التي تتيح للإنسان أن يواجه فيها إبليس، ليصدّه عن التأثير فيه.

وإذا كان صاحب الميزان يثير مسألة المصلحة في ذلك، «كظهور صبره في الله سبحانه وأوبته إليه»، فإن ذلك لا يصلح توجيهاً للمسألة، لأن من الممكن أن يتمّ ذلك بطريقة المؤثرات الطبيعية والأسباب العادية، لأن إبليس إذا وعى ذلك، فإنه لا يقوم به، باعتبار أنه يترك تأثيراتٍ إيجابية في ارتباط أيوب بالله.

إننا نفهم من الجوّ القرآني، أن الله يريد أن يعزّ الرسل برعايته وألطافه أمام إبليس، فلا يتركهم تحت تأثيراته الذاتية المعقّدة.

**ثالثاً**: إن كلمة الشيطان، قد استخدمت في بعض الأحاديث المأثورة، كنايةً عن الشيء الخفيّ الذي يترك تأثيره في الإنسان، كبعض الميكروبات المؤثّرة في المرض، باعتبار مشابهته للشيطان الذي يثير الأشياء السيئة في الإنسان بطريقةٍ خفيةٍ، مع كون المرض ونحوه شرّاً في نتائجه، كما هي نتائج وسوسة الشيطان، فيمكن أن تكون الآية واردةً في هذا السياق، والله العالم.

## كيف نفهم خطاب الله للأنبياء عن إحباط عملهم؟

وقد يثار هنا سؤال: كيف يمكن أن يوجّه الخطاب إلى النبيّ وإلى غيره من الأنبياء بهذه الطريقة، في الوقت الذي لا يتصور أحد، أن يصدر عنهم أيّ نوع من أنواع الشرك، لأن صفاء نفوسهم، وعمق إخلاصهم، وصدق يقينهم، يمنع أيّة حالةٍ من حالات الاهتزاز في عقيدتهم، فكيف يمكن أن يطوف في خيالهم الشرك كفكرة للعقيدة؟

والجواب عن ذلك: إن الأسلوب القرآني يؤكّد قيمة العقيدة من حيث علاقتها بالمصير الإنساني عند الله بمختلف الأساليب، ولعلّ الحديث مع الأنبياء عن إحباط أعمالهم في حال التزامهم بالشرك، يمثل أسلوباً متقدماً في هذا الاتجاه، على أساس أن القضية التوحيدية لا تخضع

للتمييز بين شخصٍ وآخر، بمن فيهم الأنبياء. هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، فإن النبيّ خاضعٌ للأوامر والنواهي الصادرة عن الله، في تكليفه العقيديّ والشرعيّ، إذ لا فرق بينه وبين الآخرين من موقع بشريّته التي تفرض عليه الالتزام بالمبادئ العقيدية والشرعية العامة والخاصة، تماماً كما يدعو الناس إليها، وإذا كان النبي معصوماً، فإن العصمة لا تمنع من توجيه الخطاب إليه، لأنها تعني امتناع صدور المعصية عنه، وهذا ما لا يتنافى مع التكليف، ما دامت العصمة لا تتنافى مع الاختيار، كما ذكره الباحثون في حديث العصمة.

## كيف نفهم أمر النبيّ بالاستغفار؟

**﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾**[311]. هل هناك ذنبٌ لا بدّ للنبي من أن يستغفر منه، وما هي طبيعته؟ ولا سيّما في ما يتعلّق بتبليغ الرسالة، في أسلوبها وحركتها وحيويّتها وحكمتها، وهو أمر لا يمكن أن ينسب أحدٌ فيه إلى الرسول إلا كلّ سموّ وعلوّ وحكمةٍ، فقد كان الرسول يعطي من نفسه الكثير، لكي يفتح قلوب الناس على الله، وعلى الحق النازل في وحيه، فكيف نفهم المسألة؟ وكيف تلتقي دعوة النبي إلى الاستغفار بالعصمة التي تجسّدها سيرته، قبل أن يجسّدها معنى العصمة في نبوّته؟ وهل نجد لها تفسيراً آخر؟ فقد ذكر المفسرون في قوله تعالى في سورة الفتح: **﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾**[312]، أنَّ الذنب فيها هو الذي كان أهل مكة يعتبرونه ذنباً في حقّهم، في ما أوقعهم فيه من مشاكل ومتاعب بسبب دعوته التي أدخلتهم معه في حروب كثيرة، ولكن ما معنى أمر الله له بالاستغفار؟!

قد يُراد منه المعنى العباديّ الذي تختزنه كلمة «الاستغفار» في عمقها الدالّ على الإحساس بالعبودية لله، والاعتراف بالخضوع له، والانسحاق بين يديه، تماماً كما هو موقف العبد من سيّده، عندما يقف موقف

---

(311) سورة غافر، الآية (55).

(312) سورة الفتح، الآية (2).

الاعتراف الخاشع الخاضع، كما هو المعنى العبادي في كلمة الحمد والتسبيح والتهليل والتكبير الذي يوحي بالإحساس، من دون تحديد المضمون، والله العالم.

﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ﴾[313]، في صلاةٍ دائمةٍ خاشعةٍ، يمتزج فيها التسبيح مع الحمد، ليكون ذلك تعبيراً عن التعظيم الذي يعيشه النبي في عمق روحه أمام الله.

## معنى العفو عن النبي

﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ﴾[314]، وهذا أسلوب في العتاب لا يعنف في المواجهة، بل يرقّ ليخفّف من وقع الخطأ، انطلاقاً من عدم اطّلاعه على مواقفهم الحقيقيّة، ما يؤدي إلى تصديقهم في ما يقولون، أو حملهم على الصحة، أو من سعة صدره التي تدفعه إلى عدم إحراج هؤلاء في موقفهم. وقد يثار في هذا المجال موضوع العصمة، لأن العفو، في ما توحي به الكلمة، يفرض أن هناك ذنباً يحتاج صاحبه إلى العفو عنه، ولكن الموضوع ليس كذلك، لأن مثل هذه الكلمة تستعمل في مقام العتاب الخفيف الذي يكشف عن طبيعة الخطأ غير المقصود للتصرّف، كما أن الحادثة لا تحمل في داخلها أيّة حالةٍ من حالات الذنب، فالنبيّ يملك أمر الحرب، فيأذن لمن يشاء بالخروج أو لا يأذن، فليس للمسألة واقعٌ خارج نطاق إرادته، وليست هناك أوامر إلهيّة في مسألة خروج هؤلاء وعدم خروجهم، ليكون تصرّفه(ع) مخالفةً لها، بل كل ما هناك، أن الله أراد أن يضع القضية في نصابها الصحيح، من المصلحة الغالبة في ترك الإذن لهم، ليفتضح أمرهم، ويتبيّن زيفهم بشكل واضح، فيتعرّف المسلمون حقيقتهم، فيرفضوهم من موقع الحقيقة الداخلية التي تنكشف من خلال تصرّفاتهم، فالمسألة تدخل في دائرة مخالفة ما هو الأولى في التصرف، وليس في ذلك انتقاصٌ من

(313) سورة غافر، الآية (55).

(314) سورة التوبة، الآية (43).

عصمته وانسجامه مع الخطّ الذي يريد الله له أن يسير فيه، فقد ترك الله للنبي(ص) مساحةً يملك فيها حريّة الحركة، من خلال ما يدبِّر به أمر الأمة بالوسائل العادية المألوفة التي قد تخطئ في بعض مجالاتها، لا بالوسائل الغيبيّة التي لا يملكها بطريقةٍ ذاتيّة، لم يكشفها الله له بشكلٍ مطلق، تماماً كما هي الحال في ممارسته القضاء بين الناس، حيث قال: **«إنما أقضي بينكم بالأيمان والبيّنات»**.

## معنى خطأ النبي

وليست هناك مشكلة أن يقع الخطأ، في ما هو الواقع في رصد الأشياء الخفيّة، من خلال غموض الموضوع لعدم وضوح وسائل المعرفة لديه، ما دام الغيب محجوباً عنه، إلاّ في ما أوحى به الله إليه من أسرار علمه. وهذا ما أراد القرآن تأكيده في أكثر من آية، في توضيحه لكثير من حقائق الأمور بعد وقوعها وتحرُّكها في دائرة خلاف الأولى، في ما كان وجه الصلاح غامضاً فيه من جهة ظواهر الأشياء، كما في هذه المسألة التي أراد الله أن يوحي من خلالها بالحقيقة إلى نبيّه، الذي أذن لهم في عدم الخروج انطلاقاً من سموّ أخلاقه وسعة صدره ومواجهته الحالة بالرفق واللين، من خلال ما حدَّثنا الله به عن أسلوبه في الحياة. ولكن القوم لم يكونوا في الموقع الذي يستحقون فيه ذلك، وهكذا كان خطابه لنبيّه بأسلوب العتاب المحبّب **﴿لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾**[315] في ترك الخروج، فقد اعتبروا ذلك حجّةً لهم أمام المسلمين الآخرين في تأكيد صدقهم في الإيمان، وانسجامهم مع خط الطاعة لله وللرسول، فهم عندما يتخلَّفون، لا ينطلقون في ذلك من موقف ضعفٍ في الإيمان، بل من موقف رخصةٍ لهم في ذلك. وفي ضوء هذا، لم يكن هناك مجالٌ لظهور نفاقهم ـ في مواقع التمايز بين الصادقين والكاذبين ـ أمام الملأ كافة، **﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾**[316] من موقع التجربة الحيّة أمام الأوامر

---

(315) سورة التوبة، الآية (43).

(316) سورة التوبة، الآية (43).

الحاسمة التي لا عذر لأحد في مخالفتها في ما توحي به من الشمول والإلزام.

وهناك أبحاث متعددة وتفاصيل أخرى ومتفرقة يجدها الباحث في ثنايا التفسير (من وحي القرآن)، وكرّر ذلك في العديد من أبحاث الندوة، ونحن غرضنا التعرض لبعض النماذج دون الاستقصاء، فليراجع من أراد المزيد، وبالله التوفيق.

## سابعاً: الغلوّ

### ما هو الغلوّ وما هو حده؟

### الاعتقاد في نفي الغلو والتفويض

قال الصدوق: اعتقادنا في الغلاة والمفوّضة أنّهم كفّار بالله جلّ اسمه، وأنهم شرٌّ من اليهود والنصارى والمجوس والقدرية والحرورية ومن جميع أهل البدع والأهواء المضلّة، وأنّه ما صغر الله جلّ جلاله تصغيرهم بشيء كما قال الله تعالى: **﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾**[317].

وقال المفيد: الغلوّ في اللغة هو التجاوز عن الحدود والخروج عن القصد.. والغلاة من المتظاهرين بالإسلام، هم الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته (عليهم السلام) إلى الألوهية والنبوة، ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحدّ، وخرجوا عن القصد، وهم ضلال كفار، حكم فيهم أمير المؤمنين(ع) بالقتل والتحريق بالنار، وقضت الأئمة عليهم بالإكفار والخروج عن الإسلام. والمفوضة صنف من الغلاة، وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة، اعترافهم بحدوث الأئمة وخلقهم، ونفي القدم

(317) سورة آل عمران، الآية (79).

عنهم، وإضافة الخلق والرزق مع ذلك إليهم، ودعواهم أن الله سبحانه وتعالى تفرَّد بخلقهم، وأنّه فوّض إليهم خلق العالم، بما فيه جميع الأفعال.

ونلاحظ أنَّ من الضروري دراسة حركة الغلوّ في تفاصيل العقيدة في الأئمة، من خلال تأكيد الحدود البشرية في ذواتهم مقارنةً بالصفات الإلهية في علاقتهم بالكون، وعلمهم بالغيب وهيمنتهم عليه، لأن القضية تتصل بالخطوط الدقيقة في ذلك كله، وقد وقع الخلاف حول حدودها في الخلاف الذي جرى في العصور المتقدمة، وذلك فيما نسب إلى أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد وثبته عليه الصدوق، وهو فيما حكي عنه أنّه قال: أول درجة في الغلو نفي السّهو عن النبي والإمام، ويرى الشيخ المفيد أن ذلك من التقصير الذي نسب إلى جماعة من علماء القميين الذين يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمّة عن مراتبهم، ويزعمون أنهم لا يعرفون كثيراً من الأحكام حتى ينكت في قلوبهم، ورأينا في أولئك، أنهم ملتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون.

وفي ضوء هذا الجدل، لا بد من دراسة حركة الغلاة وتفاصيل عقيدتهم في الواقع الإسلامي، لمعرفة طبيعة الموقف منهم في تفاصيل ذلك.

## ثامناً: الغاية من الخلق

وقد يصطلح على ذلك بالعلّة الغائية من الخلق، بل قد يقال: **﴿إن النبي والأئمة المعصومين هم العلة الغائية، ويستدلّ لذلك بقوله تعالى: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾**[318]. وحيث إن النبي والأئمة هم أفضل من عبد الله العبادة الحقيقية، فهذا يعني أنهم الغاية من الخلق بمقتضى الآية المذكورة، ومن ثم، عبَّر الكثير من علمائنا وفقهائنا

(318) سورة الذاريات، الآيات: (56).

بأنهم(ع) هم الواسطة في الخلق، بمعنى أنهم هم الواسطة في الفيض الإلهي العام، والذي هو خلق الجن والإنس...

## الغاية هي العبادة

**﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ * مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ * فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذَنُوبًا مِثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونِ * فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾**[319].

ما هو المضمون الروحي لوجود المخلوقات الحيّة العاقلة من جنّ وإنس في الأرض؟

وما هي غاية الخلق ودور تلك الغاية العملي في حياة المخلوقات؟

وما هو المدلول الفلسفي للغاية من الوجود، انطلاقاً من مضمون التوحيد المرتبط بالله؟

هذه هي الأسئلة التي يتناولها مضمون الحديث في هذه الآيات، فالآية الأولى تحدّد المضمون الروحي بالعبادة لله، فقد خلق الله الجن والإنس ليعبدوه، كما أن الآية الثانية تنفي حاجة الله إلى مخلوقاته، سواء في الرزق أو في الطعام، باعتبارهما الرمز المادي للحاجة، أما الآية الثالثة، فتؤكد حاجة العباد إليه، كونه مصدر الرزق الوحيد والقوّة القاهرة.

**﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾**[320]، فالعبادة هي الغاية من الخلق، ولكن كيف نتصور مدلول تلك الغاية؟ بادئ ذي بدء، قد يبدو لنا أن في ذات الخالق حاجةً تحكم عملية الخلق، فإذا كان الأمر كذلك، فكيف نتصور حاجةً كهذه في الله سبحانه، الغني عن عباده وعن كلّ مخلوقاته، ولا سيّما أن مسألة العبادة لا معنى لها سوى إرضاء

---

(319) سورة الذاريات، الآيات: (56 ـ 60).

(320) سورة الذاريات، الآية (56).

نزعة الكبرياء في النفس التي ترتاح لخضوع الآخرين لها، وهذا ما لا معنى له في الذات الإلهية التي لا تحتاج إلى وجود العابدين، فكيف تحتاج إلى عبادتهم، لأنهم لا يمثلون شيئاً في مسألة الوجود، كما أنه أمرٌ مستحيل فيما هو الكمال الذاتي والغنى المطلق في ذات الباري عزّ وجلّ؟

ولعلّ الجواب الأوفق بالخطّ التوحيدي والكمال المطلق لله الذي يوحي بالغنى المطلق في ذاته، أن يقال: إنَّ الغاية هنا، ليست معنى قائماً في ذات الخالق، بل هي أمر متصل بالدور الذي يُراد للمخلوق القيام به، بالمستوى الذي ترتفع به حياته عن العبثيّة، فلم يخلق الله الجن والإنس، ليعيشوا اللهو الذي يجعل الحياة فرصةً للعبث، بل لعبادته، وتأكيد إحساسهم بالعبودية المطلقة أمام الألوهية المطلقة التي تعطي لكل مسؤوليات الحياة معنًى يتحرك في وجودهم، وبذلك تكون الغاية فكرةً في تقدير الخالق، وليست حاجةً لديه، فإن الحاجة إلى خضوع الناس وإلى ما يقومون به من فروض العبادة تجاهه كإله، تمثل حاجةً إلى إكمال نقصٍ يحسُّ به المعبود، ويجد في العبادة لوناً من ألوان التعويض، وهذا مما لا يتصور في الله سبحانه، الذي تعالى عن أيّ نقص وأيّة حاجةٍ مهما كان نوعها. هذا الجواب هو الذي يوفّق بين معنى الغاية والخطّ التوحيدي، لتكون قضية العبادة قضية دور الإنسان في حركة النشاط العام.

## مفهوم العبادة في القرآن

نتساءل بعد ذلك: ما هو مفهوم العبادة في القرآن؟

فهل هي الشعائر الخاصّة التي اصطلح الناس على تسميتها بالعبادة، كالصلاة والصوم والحج والدعاء ونحوها، أم هي مفهوم واسع يتسع لكل النشاطات التي يرضاها الله ويحبها، ويأتي بها العبد من موقع إحساسه بحضور الله الدائم في كل مفردات حياته الخاصة والعامة، بحيث يشعر بالذوبان في وجود الله، والحاجة الدائمة إليه والارتباط به؟

الظاهر أن المراد بالعبادة المعنى الثاني الذي يتضمن المعنى الأول، لأن العبادة كشعائر لا تستغرق وجود الإنسان كله، بل تحتل مساحةً صغيرةً منه، بينما تطال العبادة بالمعنى الثاني حركة الحياة العامة والخاصة، وهذا ما جاء به الحديث المأثور الذي يؤكد أنَّ العبادة تتجسد في العفاف وفي العمل طلباً لكسب عيش الإنسان وكلّ من يعوله، وفي طلب العلم، وفي التفكير، وفي قضاء حوائج الناس، وفي كل عملٍ يرفع مستواهم.

وبذلك كانت العبادة معنًى في النفس يتفاعل مع العقيدة التوحيدية، لتكون حالةً تعمّق في الوعي الشعور بعبودية الله في كل شيء، وحركةً في الواقع العملي تؤكد الالتزام الانقيادي الخاضع له في كل أوامره ونواهيه، وما يحبه ويرضاه، بحيث يعيش الإنسان الحياة كلها خاشعاً أمام الله في الفكر والشعور والعاطفة، محصّناً من الانفتاح على أية فئة أو أي شخص يدّعي لنفسه امتيازاً ذاتياً في علاقة الناس به، بعيداً عن الله.

وهكذا، عندما تحمل العبادة كل نشاط الإنسان وحركته في كل مواقع الأرض في الداخل والخارج، يتحول الكون كله إلى عبدٍ لله سبحانه.

## المصداق الأبرز

إن مراجعة العديد من الآيات القرآنية، تبيّن أنَّ الله خلق هذا الكون وما فيه لمصلحة الإنسان النوع، وليس ذلك لمصلحة فرد خاص منه مهما كان قريباً من الله، ولذلك، فما ورد من كلمات هنا وهناك، إذا كان ينافي هذه الظواهر، لا بدَّ من ردها تطبيقاً للقاعدة العامة التي أكدها النبي(ص) والأئمة(ع) مراراً، أو حملها على أنَّ النبي وأهل البيت هم المصداق الأبرز، لأنهم هم الذين يدلون الآخرين على الطريقة التي ارتضاها الله للعبادة، فإن الله يحب أن يعبد من حيث يريد، لا من حيث يريد الآخرون.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(321) ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(322). ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا للهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(323). ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ البَرِّ وَالبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾(324)، ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾(325). ﴿وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾(326). ﴿وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾(327). ﴿وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾(328). ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى﴾(329). ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا﴾(330).

﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ

---

(321) سورة البقرة، الآية (29).
(322) سورة الروم، الآية (21).
(323) سورة البقرة، الآية (22).
(324) سورة الأنعام، الآية (97).
(325) سورة يونس، الآية (67).
(326) سورة النحل، الآية (72).
(327) سورة النحل، الآية (80).
(328) سورة النحل، الآية (81).
(329) سورة طه، الآية (53).
(330) سورة الفرقان، الآية (74).

وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[331]. ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ﴾[332]. ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ﴾[333]. ﴿اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ﴾[334]. ﴿اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ﴾[335]. ﴿اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾[336]. ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[337]. ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[338]. ﴿وَالَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الفُلْكِ وَالأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ﴾[339].

وهكذا قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[340]. ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ﴾[341]. ﴿وَاللهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطًا﴾[342]. ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي البَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ﴾[343]. ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ دَائِبَيْنِ

---

(331) سورة القصص، الآية (73).
(332) سورة السجدة، الآية (9).
(333) سورة يس، الآية (80).
(334) سورة غافر، الآية (61).
(335) سورة غافر الآية (64).
(336) سورة غافر، الآية (79).
(337) سورة الشورى، الآية (11).
(338) سورة الزخرف، الآية (10).
(339) سورة الزخرف، الآية (12).
(340) سورة الملك، الآية (15).
(341) سورة الملك، الآية (23).
(342) سورة نوح، الآية (19).
(343) سورة إبراهيم، الآية (32).

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيلَ وَالنَّهَارَ﴾[344]. ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[345]. ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ وَالفُلْكَ تَجْرِي فِي البَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلاَّ بِإِذْنِهِ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[346]. ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلاَ هُدًى وَلاَ كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾[347].

وهكذا قوله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ البَحْرَ لِتَجْرِيَ الفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ[348]﴾. ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[349]. ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ﴾[350]. ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[351].

فيلاحظ في كلّ هذه الآيات، صفة العموم والشمول لجميع الناس ﴿لَكُمْ﴾، ليكون كل ما في الكون لخدمة الإنسان، ويكون ذلك عوناً له على التوجه إلى الله لعبادته حق العبادة، وهذه النظرة تنسجم مع كون القرآن هو المصدر لكلّ العقائد، ولا يمكن ولا يصح العدول عن ذلك إلا من خلال قرائن واضحة أو ضرورة عقلية، وعندئذٍ، لا يمكن ترك كل هذه الظواهر القرآنية لمصلحة حديث لم يثبت صحته، أو كان خبراً واحداً لا يصح الاعتماد والاتكال عليه في تأسيس العقائد الحقة، والتي ينبغي أن تكون قطعيةً.

---

(344) سورة إبراهيم، الآية (33).
(345) سورة النحل، الآية (12).
(346) سورة الحج، الآية (65).
(347) سورة لقمان، الآية (20).
(348) سورة الجاثية، الآية (12).
(349) سورة الجاثية، الآية (13).
(350) سورة المؤمنون، الآية (78).
(351) سورة النحل، الآية (13).

# تاسعاً: الوسيلة والتوسل

﴿يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُواْ فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[352].

والْوَسِيلَة: من قولهم: توسلت إليه: أي تقربت، يُقال: وسل إليه أي تقرّب، والمراد بها: الوصلة والقربة، أي ما يتوسل به إلى رضوان الله أو يقربكم إليه من طاعته. وقال الراغب: الوسيلة: التوصل إلى الشيء برغبة[353].

وقد يطلق على أعلى منزلة أو درجة في الجنّة، كما في بعض الأخبار.

وقد جاء عن النبيّ(ص) أنّه قال: «سلوا الله لي الوسيلة، فإنَّها درجة في الجنّة لا ينالها إلاَّ عبدٌ واحد، وأرجو أن أكون أنا»[354]. والرِّواية ضعيفة، ولا مجال لحمل كلمة الوسيلة عليه، لأنها موجَّهة إلى النّاس للحصول عليها، ما يمكن أن تكون لهم جميعاً.

## اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة

﴿يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ﴾، وهذا نداء للمؤمنين كي يتقوا الله ويراقبوه في داخل نفوسهم، في حركتهم في الحياة، ولا يكونوا كالَّذين أغلقت قلوبهم عن الله، وانفتحت للشيطان، فعاشوا تحت تأثير الشعور بالحريّة في ما يأخذون ويدعون، من دون رقيب ولا حسيب. وتتحول التقوى بذلك إلى خطٍ للفكر وللحياة، وإلى طابعٍ للشخصيّة، وعنوان للحركة. ﴿وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ﴾، ثُمَّ عقَّب ذلك بالطّلب إليهم بأن يبتغوا إليه الوسيلة الّتي تُمثّل الوصلة إليه والقرب منه، وهي كناية عن الطرق الّتي يتحرك فيها الإنسان على أساسٍ من هدى الله، والغايات الّتي يدعو

(352) سورة المائدة، الآية (35).

(353) مفردات الراغب، ص871.

(354) مجمع البيان، مصدر سابق، 3، ص238.

الله النّاس إلى أن يبلغوها، من خلال ما يتعاملون به من وسائل، وما يخطّطون له من أهداف، وذلك بالسير على منهاجه القويم وصراطه المستقيم، في أحكامه الّتي شرّعها، والأعمال الّتي دعا إليها، والمواقف الّتي حثّ عليها، وبذلك يصل الإنسان إلى طاعة ربّه، لأنَّ الله ليس جسماً يحدّه مكان، ليكون الوصول إليه بالوسائل الماديّة الطبيعيّة، بل هو فوق ذلك، لا يحويه مكان، ولا يحدّه زمان، فلا بُدَّ للوصول إليه من الاستجابة له في أوامره ونواهيه. وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة: **﴿قُلِ ادْعُواْ الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلاَ يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلاَ تَحْوِيلاً * أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوراً﴾**[355].

وذلك تأكيدٌ للإنسان كي يدقّق ويفتش في كل ما حوله ومَن حوله من الفرص المتاحة له، في علاقته بالآخرين، وخدمته لهم، وعمله في حياتهم، ومن الأشخاص الّذين يُمثّل الارتباط بهم ارتباطاً بخطّ الله، لأنَّهم يمثلون معاني الحق والعدل والهدى، ويتحركون في خط القيادة، حيث يقودون النّاس إلى القرب من طاعة الله والبعد عن معصيته. إنَّه القلق الروحي الإيجابي الّذي يجعل الإنسان يتطلع إلى الله، ليجعل الحياة كلها خطواتٍ عمليّةً تقرّبه إليه، وتصله به في مواطن القرب والرحمة والرضوان. . . هذا وقد حاول بعض المفسرين أن يستنطق كلمة الوسيلة، لتشمل شفاعة الأنبياء والأئمة والأولياء الصالحين، لاعتبارها نوعاً من أنواع التقرّب إلى الله الّذي نصَّ عليه القرآن الكريم، وبذلك تكون داخلةً في المفهوم الواسع لكلمة الوسيلة.

ولكنّنا نلاحظ على ذلك، أنَّ الشفاعة حقيقة قرآنيّة إيمانيّة، دلّت عليها الآيات القرآنيّة الّتي جعلت الشفاعة لمن ارتضى مكرمةً لعباده المقرّبين إليه، الَّذين أراد الله أن يكرمهم بالشفاعة لمن أراد الله أن يغفر لهم ويرفع درجتهم في الآخرة، ولا قيمة للحديث عن منافاة ذلك للتوحيد واقترابه من الشرك، إذ التوسّل بهؤلاء المقرّبين طلباً للشفاعة منهم إلى الله، ليس

(355) سورة الإسراء، الآيتان (56 ـ 57).

توسلاً شخصياً موجهاً إليهم في خصائصهم الذاتية، بل هو طلب من الله بقضاء الحاجة بكرامتهم عنده، وأن يشفّعهم به، بما لهم من درجة الشفاعة إليه من خلال ما جعله من ذلك، فليس للعبد ـ وإن كان نبيّاً ـ أيّ شأن ذاتي أو قدرة شخصيّة في ذلك، وليس هناك أيّ توجه نحوه، إلاّ من خلال ما جعله الله من ذلك، على طريقة استغفار الرسول لهم وطلبه من الله أن يغفر لهم ويقضي حاجتهم، على هدى ما جاءت به الآية الكريمة في قوله تعالى: **﴿وَلَو أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَّحِيماً﴾**(356)، وفي طلب أخوة يوسف من أبيهم يعقوب أن يستغفر لهم: **﴿قَالُوا يا أبانا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ *قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ ربي إِنَّهُ هو الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾**(357).

ولذلك، فإنَّ التوسل بهذا المعنى يؤكّد التوحيد ولا ينافيه. وقد وردت به الرّوايات المتواترة من طرق الشيعة والسنَّة، ولكن سياق الآية لا يشمل هذه القضية، لأنَّها واردة في مقام تأكيد الارتباط بالله، من حيث الإخلاص في العبوديّة له، والاستقامة على خط العمل في مواقع رضاه، والابتعاد عن مواقع سخطه، وهذا ما توحي به كلمة التقوى والجهاد في الله حقَّ جهاده، ما يجعل المسألة منفتحةً على الله في حركة الإنسان نحو السبل الّتي تقرّبه إليه، وتدفع به نحو الوصول إلى الفلاح في الدنيا والآخرة. وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب(ع)، في نهج البلاغة في قوله: «**إنَّ أفضل ما توسَّل به المُتوسّلون إلى الله سبحانه وتعالى، الإيمان به وبرسولِه، والجهادُ في سبيلِه، فإنَّه ذروةُ الإسلام، وكلمة الإخلاص فإنَّها الفطرة، وإقامُ الصَّلاة فإنَّها الملَّة، وإيتاء الزَّكاة فإنَّها فريضةٌ واجبةٌ، وصومُ شهر رمضانَ فإنَّه جُنَّةٌ من العقاب، وحجُّ البيت واعتمارُهُ فإنَّهما ينفيان الفقر ويرحضان**(358) **الذَّنب، وصلةُ الرَّحم فإنَّها مثراةٌ**(359) **في المال ومنسأةٌ**(360)

(356) سورة النساء، الآية (64).

(357) سورة يوسف، الآيات (97 ـ 98).

(358) يرحضان: يغسلان.

(359) مثراة: مكثرة.

(360) منسأة: مطيلة.

**ومنسأةٌ[360] في الأجل، وصدقة السّرّ فإنّها تكفِّرُ الخطيئة، وصدقة العلانية فإنّها تدفع ميتة السُّوء، وصنائعُ المعروفِ فإنّها تقي مصارع الهوان»[361].**

وإذا كان للشخص دور في معنى الوسيلة، فإنَّ دوره هو أن يقرب العباد إلى الله بالدعوة والموعظة والتسليم والتزكية، والاتجاه بالإنسان إلى الصراط المستقيم، ليكون التقرّب إلى الله به بالعمل على طاعته، وهذا ما أشار إليه العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، تعليقاً على ما ورد في تفسير القمي في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُواْ فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾**[362] قال: فقال: تقربوا إليه بالإمام. أقول: أي بطاعته، فهو من قبيل الجري والانطباق على المصداق[363]. وعلى هذا، فإنَّ ملاحظته تلتقي بملاحظتنا، من أنّها ليست واردةً في التوسل. والله العالم.

وينطلق نداء الدّعوة إلى الجهاد في سبيل الله، **﴿وَجَاهِدُواْ فِي سَبِيلِهِ﴾**، ليكمل الصورة الحيّة للشخصيّة المؤمنة، ليتحوّل خطُّ التقوى إلى معاناة شاقّةٍ وجهادٍ شديد، بالمال والنّفس، وبكلّ الطّاقات الّتي تتحرّك في نطاق قدرته، بمختلف الأساليب الّتي يتبعها المجاهدون في جهادهم، ما يبني حياة الإنسان على قاعدة صلبة ثابتة لا مجال فيها لاهتزاز، ولا موضوع فيها لانحراف، **﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾**، وذلك هو سبيل الفلاح في الدنيا والآخرة.

## التوحيد والشرك في الجانب التطبيقي

ومن خلال ذلك، يمكن لنا الإطلالة على الخلاف الدائر بين التيار الوهابي السلفي والمذاهب الإسلامية الكلامية الأخرى، في مسألة التوسل بالأنبياء والأئمة والأولياء، والاستشفاع بهم إلى اللّه، والتبرك بقبورهم، وما إلى ذلك من المفردات الطقوسيّة المتمثّلة في السلوك الإسلامي العام.

---

(361) نهج البلاغة، مصدر سابق، خطبة: 110، ص163.

(362) سورة المائدة، الآية (35).

(363) تفسير الميزان، مصدر سابق، 5، ص341.

فقد اعتبر السلفيون ـ وفي مقدمهم الوهابيون ـ أنَّ هذه الأمور تمثّل ألواناً من العبادة لغير اللّه، وذلك من خلال ما تمثّله من الخضوع لهؤلاء، الذي هو مظهرٌ من مظاهر العبادة، ولذلك كفّروا المسلمين الذين يمارسون هذه الأعمال، ونسبوا إليهم الشرك باللّه.

لكنَّ جمهرة المسلمين من السنة والشيعة خالفتهم في ذلك من حيث المبدأ، لأنَّ مثل هذه الأمور لا تمثّل معنى العبادة في طبيعتها، إذا لم ينضم إليها الاستغراق الذي يحمل معنى التألّه، في ما توحي به كلمة الشرك في العبادة الذي يرتبط بالفكرة التي ترى في الذات أو الصنم سرّ الألوهية بدرجةٍ معينةٍ، قد تزيد وقد تنقص، تبعاً لما يمثّله الأشخاص الصنميّون في ذلك.

وإذا كان بعض السلفيين يوردون بعض الأحاديث الناهية عن زيارة القبور، أو يفلسفون مسألة التوسل والشفاعة من خلال بعض العناوين والمفردات العقيدية أو الشرعية، فإنَّ المسألة تتحوّل إلى التوفر على دراسة هذه الأحاديث أو تلك التحليلات على أساس الحوار العلمي الكلامي أو الفقهي، الخاضع للدراسة المعمّقة التي تضع الأمور في نصابها الصحيح. ولا بُدَّ لمثل هذا الحوار من أن يخضع للمنهج الإسلامي في مفرداته وأساليبه وروحيته القائمة على الرغبة في الوصول إلى الحقيقة، لا في تسجيل النقاط في هذه الدائرة أو تلك، على الطريقة الجدلية، لأننا لاحظنا في أكثر المطارحات الدائرة في هذه القضايا، أنها كانت تتحرّك من روحيةٍ متشنّجةٍ لا من ذهنيّةٍ منفتحة.

وفي ضوء ذلك، نستطيع أن نتجاوز ذلك كلّه إلى النتائج العلمية الإسلامية القائمة على الأصول الثابتة من الكتاب والسنَّة الصحيحة.

## الحوار المطلوب

وربما كان من الأفضل ـ بل المتعين ـ أن يكون الحوار بين رجال المذاهب الإسلامية المتنوّعة، الكلاميّة والفقهيّة، لأنَّ ذلك هو الذي ينزع الكثير من الأوهام التي حملها هذا الفريق عن ذاك، من خلال بعض

الكلمات أو بعض الممارسات، مما يمكن أن يجد لدى صاحبها تأويلاً أو تفسيراً يصل بالمسألة إلى مستوى الوضوح الكامل.

وهذا ما يسهّل قضية التفاهم بينهم، عندما يطرح كلّ واحد منهم وجهة نظره في المسألة الفقهية أو الكلامية في مواقع تقديم الحجج عليها والدفاع عنها، ما يتيح للآخر القيام بمثل ذلك، ثُمَّ اكتشاف الثغرات التي تخضع للحساب والمعالجة على أساس القواعد الإسلامية الثابتة بشكل قطعي.

إنَّ تأكيدنا هذه النقطة، في خضوع الحوار للمنهج الإسلامي، وفي ممارسته بشكلٍ مباشرٍ، وجهاً لوجهٍ، ينطلق من ملاحظاتنا على تجارب الجدال بين المذاهب الإسلامية، التي قد تنسب بعض الأفكار إلى جماعاتٍ لا تقول بها، أو تبتعد عن الدقة في المفردات المتناثرة في هذا المحور أو ذاك، كنتيجةٍ لسوء الفهم، أو لإجمال الكلام، أو لبعض الرّوايات غير الدقيقة في نقل المضمون الفكري، أو ما إلى ذلك.

وهذا ما لاحظناه في ما نُسب إلى الشيعة الإمامية من الغلو في الأئمة، ومن السجود لغير اللّه، في ما يأخذونه من تراب قبر الإمام الحسين(ع)، للسجود عليه في الصلاة، بحجة أنه يمثّل السجود للإمام الحسين(ع)، ومن التحريف للقرآن، وغير ذلك من الأمور التي قد يلتقي المسلمون على معرفتها بدقّةٍ ـ من خلال الحوار ـ لتصفو النظرة، وتستقيم الفكرة، وتتأكد الثقة.

وخلاصة الفكرة في مسألة العبادة، أنها تمثّل غاية الخضوع للمعبود من حيث الشكل، في ما يعبّر عنه من وسائل التعبير القولية والفعلية، بالمستوى الذي يوحي بالانسحاق أمامه، ومن حيث المضمون، في ما ينطلق به العبد من الخضوع الداخلي للمعبود، بحيث يستغرق في ذاته، في ما هي عبادة الذات، أو في موقعه، في ما هي عبادة الموقع ـ الرمز.

أمّا الشرك في عبادة اللّه، فإنه ينطلق من الاستغراق في عبادة غيره من موقع التأليه، أو من موقع الإيحاء بالأسرار الإلهية الكامنة في ذاته،

كما في قوله تعالى في الحديث عن منطق العابدين للأصنام: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إلاَّ لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى اللّه زُلْفَى﴾[364].

فقد كان الوثنيون يتوجهون إليهم بالعبادة، فيطلبون منهم حوائجهم، ويبتهلون إليهم، على أساس أنهم يتقربون إليهم بذلك ليقربوهم إلى اللّه، من خلال الحظوة الذاتية لديهم عند اللّه، كما توهَّم الجاهليون.

## بين عبادة الأصنام واحترام الأولياء

وهذا هو الفرق بين ما يفعله الوثنيون وما يفعله المسلمون الذين يؤكدون شرعية الشفاعة والتوسل بالأنبياء والأولياء، باعتبار أنَّ المسلمين يفعلون ذلك، من موقع التوجه إلى اللّه، بأن يجعلهم الشفعاء لهم، وأن يقضي حاجاتهم بحقّ هؤلاء، في ما جعله لهم من حقّ، مع الوعي الدقيق للمسألة الفكرية في ذلك كلّه، وهي الاعتراف بأنهم عباد اللّه المكرمون، المطيعون له، الخاضعون لألوهيته ﴿لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[365]، وأنهم البشر الذين منحهم اللّه رسالته في ما ألقاه إليهم من وحيه، ومنحهم ولايته في ما قرَّبهم إليه في خطّهم العملي، فكيف يقاس هذا بذاك؟!

وإذا كانوا يعتقدون أنهم الشفعاء، فلأنَّ اللّه تعالى أكرمهم بذلك، وحدّد لهم حدوداً في من يشفعون له: ﴿وَلاَ يَشْفَعُونَ إلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾[366]، فليست القضية قضية أسرار ذاتيةٍ في خصائص الألوهية تتيح لهم هذا الموقع، تماماً كما هي قضية العلاقات المميّزة الخاضعة للأوضاع العاطفية أو نحوها، بل القضية قضية كرامةٍ من اللّه، لهم من خلال حكمته البالغة في ألطافه بأوليائه.

وهكذا نرى أنَّ الذهنية العقيدية لدى المسلمين، لا تحمل أيّ لونٍ من ألوان الشرك بالمعنى العبادي، كما لا يحملون ذلك بالمعنى الفكري،

---

(364) سورة الزمر، الآية (3).

(365) سورة الأنبياء، الآية (27).

(366) سورة الأنبياء، الآية (28).

بل يختزنون، في دائرة التعظيم للأنبياء والأولياء، الشعور العميق بأنَّ اللّه هو خالق الكون ومدبّره، وأنَّ هؤلاء لا يملكون لأنفسهم ضرّاً ولا نفعاً إلاَّ به، وأنَّ كلّ ما لديهم مما يعتقد النّاس أنهم يملكون التأثير فيه بشكل وآخر، هو من آثار لطف اللّه بهم، في تمكنهم من ذلك بإذنه وإرادته، تماماً كما هو الإيحاء في ما تحدّث به القرآن عن عيسى(ع)، في حديثه عن مواقع قدرة اللّه في ذاته، وذلك قوله تعالى: **﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي المَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ﴾**[367].

وإذا كان اللّه قادراً على أن يحقّق ذلك ـ من خلالهم ـ في حياتهم، فهو القادر على أن يحقّق ذلك بعد مماتهم ـ باسمهم ـ، لأنَّ القدرة، في الحالين واحدة، في ما يريد اللّه له أن تتجلّى قدرته في حركة خلقه.

فليس في ذلك شيء من الشرك، بالمعنى الدقيق لهذا المفهوم، عندما نريد التدقيق في حدود المصطلح، وفي ما تحكم به الشريعة من أحكام محدّدة على النّاس الذين ينطقون بالشهادة، بالمستوى الذي لا تتّسع له كلمة الكفر أو الشرك في ما يتعلّق بها من أحكام.

## ضرورة التوازن

وإذا كنّا لا نقرّ إطلاق كلمة الشرك على المسلمين الذين يتوسلون بالأنبياء والأولياء، ويتبرّكون بقبورهم، ويطلبون من اللّه أن يشفّعهم فيهم، أو يطلبون منهم أن يشفعوا لهم عند اللّه، لأنَّ ذلك لا يعني عبادة غير اللّه، ولا يقترب ـ بالتالي ـ من أجواء الجاهلية التي كانت تدفع النّاس إلى عبادة الأصنام، حتى يقربوهم إلى اللّه زلفى. إذا كنّا لا نقرّ للسلفيين ذلك، فإننا نحبّ أن نوجّه الانتباه إلى أنَّ التقاليد المتّبعة لدى العوام من المسلمين في تعظيم الأنبياء والأولياء، وفي زيارة قبورهم، قد تتخذ اتجاهاً خطيراً في خطّ الانحراف في التصوّر والممارسات، وذلك من خلال الجانب الشعوري الذي يترك تأثيره على الانفعالات الذاتية في

(367) سورة آل عمران، الآية (49).

الحالات المتنوّعة التي قد تدفع إلى المزيد من الممارسات المنحرفة، في غياب الضوابط الفكرية التربوية، في ما ينطلق به التوجيه الإسلامي للحدود التي يجب الوقوف عندها من خلال طبيعة الحقائق الواقعية للعقيدة، لأنه لا يكفي، في استقامة العقيدة، أن لا يكون هناك دليل مانعٌ من عملٍ معيّنٍ، أو من كلماتٍ خاصةٍ، أو من طقوسٍ متنوّعةٍ، بل لا بُدَّ من الانفتاح على العناصر القرآنية للفكرة العقيدية، والأجواء المحيطة بها، والروحية المميّزة المتحركة في طبيعتها، حتى لا تختلط مظاهر الاحترام بين ما يقدَّم للخالق وما يقدَّم للمخلوق، بقطع النظر عمّا إذا كان ذلك شركاً أو كفراً، أو لم يكن، ولا سيما إذا عرفنا أنَّ الشعوب قد يقلّد بعضها بعضاً في الكثير من الطقوس والعادات في مظاهر الاحترام والتعظيم، ما قد يؤدي إلى التأثر الشعبي ببعض التقاليد الموجودة لدى بعض الشعوب غير الإسلامية التي قد تشتمل على العناصر الفكرية أو الروحية البعيدة عن فكر الإسلام وروحه.

إنَّ هناك نوعاً من التوازن في الحدود النفسية للارتباط الروحي بالأشخاص، من حيث الشكل أو المضمون، لا بُدَّ للمسلم من مراعاته، من أجل الاحتفاظ بالأصالة الفكرية التوحيدية في خطّ الانفتاح على اللّه، بما لا ينفتح به على غيره، أو في طبيعة الدعوة إلى اللّه، بما لا يدعو به إلى غيره، لإبقاء الصفاء العقيدي في العمق الشعوري الروحي للإنسان المسلم، لأنَّ ذلك هو السبيل الأمثل للاستقامة على الخطّ المستقيم، لأننا لا نريد أن نصل، في استغراقنا العاطفي، إلى لونٍ من ألوان عبادة الشخصية، في ما تتحرّك به مشاعر العاطفة بعيداً عن رقابة العقل، الأمر الذي يدفعنا إلى أن نتحمّل مسؤولياتنا في الساحة الفكرية، لنراقب طبيعة الأساليب الشعبية في ذلك كلّه؛ لنبقى من خلال المراقبة الدقيقة في مواقع التوازن الفكري والروحي في خط العقيدة.

## الدوافع الروحية للعبادة

وهناك نقطةٌ لا بُدَّ من إثارتها في الحديث عن عبادة اللّه، في مواقع توحيده والإخلاص له، وهي الدوافع الروحية التي تدفع الإنسان المؤمن

إلى العبادة؛ فهناك الدوافع المتحرّكة من خلال الرغبة في الحصول على الجنّة، على أساس الحصول على رضاه، وهناك الدوافع المنطلقة من خلال الرهبة من النّار، على أساس البعد عن مواقع سخطه، وهناك الدوافع المنفتحة على اللّه في مواقع ألوهيته، في عظمته في كلّ صفاته الجماليّة والجلاليّة، على أساس استحقاقه للعبادة في ذاته، بعيداً عن عامل الرغبة أو الرهبة.

وقد يخيّل إلى بعض النّاس، أنَّ العبادة الحقيقية تتمثّل في الصنف الثالث، لأنها المظهر الحيّ للخضوع للذات الإلهية، من دون أن يكون هناك أيّ شيءٍ للعنصر الذاتي للعابد، في ما يحتاج إليه من ربح لمصلحته، أو في ما يبتعد عنه من خسارةٍ لحساب حاجته، فإنَّ الرغبةَ والرهبة حالتان إنسانيتان تحرّكان الإنسان نحو ذاته، حتى في انفتاحه على اللّه، أكثر مما تحركانه نحو اللّه في مواقع ألوهيته.

وهذا هو الإيحاء الفكري، في ما جاء عن الإمام عليّ(ع) في نهج البلاغة، قال: **«إنّ قوماً عبدوا اللّه رغبةً فتلك عبادة التجّار، وإن قوماً عبدوا اللّه رهبةً فتلك عبادة العبيد، وإنَّ قوماً عبدوا اللّه شكراً فتلك عبادة الأحرار»**. فقد نلاحظ ـ في هذه اللفتة التعبيرية ـ لوناً من الإيحاء بأنَّ الإنسان الذي ينطلق من الرغبة هو إنسانٌ تاجرٌ يتحرّك من الذهنية التجارية، كما أنَّ الذي ينطلق من الرهبة هو عبدٌ يتحرّك انطلاقاً من عقلية العبيد الهاربة من كلّ عقاب.. فليستا حالتين في العبادة، بل هما حالتان ماديتان في الاستغراق الإنساني في ذاته، في ما يجلب لها من النفع، أو يدفع عنها من الضرر. وقد نقل عنه(ع) أنه قال: **«إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً في جنتك، ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»**.

ولكنَّنا لا نرى في عنصر الخوف والطمع أيّة منافاة للمعنى العميق للعبادة، لأنَّ الخضوع الإنساني المستغرق في ذات اللّه ـ المعبود، ينطلق من التفكير في عظمته، بحيث يشعر بأنّه مشدودٌ إليه في وجوده، ومفتقرٌ إليه في حاجاته، وخاضعٌ له في مصيره، فإنَّ الرغبة أو الرهبة ـ بالمعنى المطلق ـ لا تتعلّقان إلاّ بالذي يملك الأمر كلّه، من خلال أنه يملك

الوجود كلّه، بحيث لا يغيب عنه شيءٌ منه، ولا يعجز عن شيء فيه، ولا يعجزه أحدٌ من المخلوقين، ولا سيّما إذا كانت مواقع الرغبة أو الرهبة خارجةً من دائرة الحس، وداخلةً في دائرة الغيب، مما لا يتمكن أحدٌ من المخلوقين الوصول إليه، كما هي الجنّة والنّار.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بُدَّ من وعي مسألة العظمة في عمق مسألة الحاجة، على أساس أنَّ ذلك هو الذي يجعله أهلاً للعبادة، لأنه الذي يرجع إليه في كلّ شيء، ولا يُرجَع إلى غيره إلاَّ من خلاله، ولأنه الذي يخاف منه كلّ شيءٍ، ولا يخاف من أحدٍ إلاّ من خلاله.

وبذلك يختزن الخوف منه والطمع فيه معنى أهليّته للعبادة، الأمر الذي لا يسيء إلى معنى العبادة، بل يؤكدها بطريقةٍ أخرى.

وقد جاء في القرآن الكريم التأكيد على استقامة العبادة في هذا الخطّ، وذلك كما في قوله تعالى: **﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً﴾**[368]، وقوله تعالى: **﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾**[369]، وقوله تعالى: **﴿يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾**[370].

وعلى هذا الأساس، تنطلق التربية الإسلامية لتؤكّد الجانب الإنساني في التطلّعات الذاتية التي يعيشها النّاس، في ما يتحرّكون فيه من قضايا وأوضاع، على أساس رغبتهم بما يصلحهم، وخوفهم مما يفسد أمورهم، فإنَّ من الصعب عليهم أن يتجرّدوا من ذلك في حركة وجودهم المنفتح على العنصر المادي، من خلال طبيعة الحسّ المادي في الذات. ولذلك، فقد انفتح الإسلام على هذا الجانب، فلم يُبعد الإنسان عنه، ولم يجعله ضدّ القيمة الروحية، بل وجّهه إلى الارتباط باللّه، في مواقع الرغبة والرهبة على مستوى الدنيا والآخرة، وفي ما هي

(368) سورة السجدة، الآية (16).

(369) سورة الأعراف، الآية (56).

(370) سورة الإسراء، الآية (57).

قضايا النعمة والبلاء في الدنيا، وقضايا الجنّة والنّار في الآخرة، على صعيد سلامة الذات، في ما تحتاجه وفي ما تخاف منه، ما جعل الحسّ الإنساني الواقعي يلتقي بالقيمة الروحية المنفتحة على اللّه، من خلال حركة الحياة في الوجود الإنساني.

وهذا هو المنهج الإنساني في تهذيب دوافع الإنسان في العمل بدلاً من إلغائها، ليتحرّك الإنسان من خلال الواقع لا من خلال المثال.

## ثمرات عملية

وربما كان من فوائد هذا الاتجاه في العبادة، على صعيد الدوافع الذاتية المتصلة بقضايا الإنسان في تطلعاته إلى اللّه، أنه يؤكد الشعور بحضور اللّه الدائم المتحرّك في كلّ مفردات الحياة الإنسانية، من خلال كلّ الحاجات المتفرقة في الحياة اليومية، بشكلٍ شموليٍّ، والتي يحتاج فيها إلى رعاية اللّه وعنايته، لارتباطه باللّه بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، فلا يغيب عنه الإحساس باللّه، من خلال أنه لا يغيب عن كلّ مواقع حياته التفصيلية في جزئياتها وكلياتها. كما أنَّ ذلك يحرّك المضمون العقيدي في داخل إحساسه، في ما يختزنه في داخل عقله من التدبير الإلهي لكلّ شيءٍ من أمور الإنسان، على أساس علاقة كلّ شيءٍ به، فتنمو العقيدة في دائرة نمو الحاجات، وتتأكد الطمأنينة النفسية في ذلك كلّه، من خلال الثقة باللّه، الرحمن الرحيم، في حالة الشدّة والعسر. فقد ورد أنه: «**من أراد أن يكون أغنى النّاس، فليكن واثقاً بما عند اللّه جلّ وعزّ، وروي: فليكن بما في يد اللّه أوثق منه بما في يديه**». وبذلك تستريح حاجاته في حركتها في دائرته الشعورية، عندما يستريح إيمانه باللّه، في دائرته العقيدية والروحية.

## التوحيد في الاستعانة باللّه

وإذا كانت الآية الكريمة قد أكدت التوحيد في العبادة، فقد أكدت التوحيد في الاستعانة، فإذا كان اللّه لا يريد لنا أن نعبد غيره، فإنه لا يريد لنا أن نستعين بغيره، لتكون الاستعانة به وحده.

### ولكن كيف نفهم معنى التوحيد في الاستعانة باللّه؟

فهل نفهم من ذلك أنَّ الإنسان لا يملك الاستقلال في أموره، وبالتالي، لا بُدَّ له من الاستعانة باللّه في كلّ شيء، ليكون فعله مظهراً لفعل اللّه، فتكون نسبته إلى اللّه هي النسبة الحقيقية، بينما تكون نسبته إلى نفسه بالطريقة الآلية أو الشكلية؟ أو نفهم من ذلك، أنَّ الإنسان يملك القدرة على الفعل، ولكن من حيث ما أعطاه اللّه، مع بقاء الارتباط باللّه مستمرّاً في حركة هذه القدرة في وجوده، فهو الذي يمدّها بالقوّة في طبيعتها، وهو القادر على أن يأخذها منه، فيكون للفعل نسبةٌ إلى اللّه، من خلال أنَّ إرادته هي عمق القوّة في قوّة الإنسان وحركته، فلولاه، لما وجد ولما تمكن من الحركة، ولما استمرّ في ممارسة إرادته الحركية، كما يكون للفعل نسبةٌ إلى الإنسان الفاعل، باعتبار صدوره عنه، من خلال إرادته المنطلقة من مواقع قوّته الكامنة في طبيعة وجوده؟

إننا نفهم المسألة في الخطّ الثاني، لأنَّ الخطّ الأول يلغي عنصر الاختيار في الإنسان، فيبطل الثواب والعقاب على هذا الأساس. أمّا الخطّ الثاني، فيؤكد الاختيار، كما يؤكد الإرادة الإلهية في المعونة التكوينية في البدء والاستمرار.

وهذا ما يريد اللّه للإنسان أن يعيشه في وجدانه العقيدي، وفي إحساسه الروحي، فلا ينحرف به إحساسه بالحركة الإرادية، في وجوده، عن الخطّ المستقيم في العقيدة الذي يحركه نحو الإحساس بفقره إلى اللّه، وحاجته إلى إمداده بعناصر البقاء في حركة وجوده، بحيث يستعين به بمنطق وجوده التكويني الفقير إليه في كلّ لحظة، كما يستعين به بمنطق إحساسه بالعجز الطارئ في كلّ شدّة، ليتأكد عنده الإحساس بالعون التكويني في مسألة الوجود، والعون العملي في مرحلة العجز.

### التوحيد والحاجة إلى النّاس

ثُمَّ تطرح القضية سؤالاً آخر: كيف يكون التوحيد في الاستعانة باللّه في مقابل الاستعانة بالآخرين، مما يعيشه الإنسان في كلّ لحظة من

لحظات وجوده، في القضايا التي لا يستطيع الاستقلال فيها بنفسه، بل يحتاج ـ فيها ـ إلى مشاركة الآخرين، أو في القضايا التي لا يستطيع ممارستها بنفسه، بل يحتاج إلى ممارسة الآخرين لها في حياته؟

فهل تكون الاستعانة بالنّاس في هذه أو تلك لوناً من ألوان الشرك العملي باللّه؟ وكيف يمكن أن تستمر الحياة بالإنسان في ضوء هذا المنطق التوحيدي، إذا حاولنا أن نفهمه بهذه الطريقة؟

إنَّ المسألة ـ في الجواب عن هذا السؤال ـ ترتكز إلى العمق الفكري في التصوّر التوحيدي، لا إلى الحركة الفعلية في الواقع العملي للإنسان، إذ من الطبيعي أنَّ الإنسان لا يستغني عن غيره في تفاصيل وجوده، كما لم يستغن عن غيره في أصل وجوده الفعلي الذي كان محتاجاً فيه إلى أبويه، باعتبارهما العنصرين اللذين يدخلان في السبب المباشر للوجود.. وهناك أشياء كثيرةٌ مما لا بُدَّ من أن تصدر عن الآخرين بالمشاركة معه، أو بالانفراد، وقد لا يعقل أن يكلّف اللّه الإنسان أن يبتعد، بتصوّره العقيدي، عن هذا الخطّ، لأنه ليس مقدوراً له.

فلا بُدَّ من أن يكون الأمر منطلقاً من إحساس الإنسان بأنَّ اللّه هو أساس كلّ قدرةٍ، لأنه من مواقع قدرته كانت قدرتنا على من حولنا وما حولنا، في ما منحنا سبحانه وتعالى من ذلك. وإذا كنّا نحتاج إلى مباشرة بعض أفعالنا بمشاركة الآخرين أو بواسطتهم، فإننا نشعر بأنَّ اللّه هو الذي هيّأ لنا ذلك، وهو الذي يمنحهم القدرة على فعل ذلك. وهذا هو المفهوم من قوله تعالى: **﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾**[371].

فإنَّ المقصود فيها ليس المعنى المباشر للرمي من اللّه سبحانه وتعالى، بل المقصود هو القوّة الحقيقية للعمق الإلهي للإرادة في الأفعال الإنسانية، بحيث يكون اللّه هو الأساس في ذلك كلّه. فإذا توجّه الإنسان، في حاجته، إلى أحدٍ، فإنه يتوجه إلى اللّه، قبل ذلك، ليطلب منه أن يلهمه الاستجابة له، كما يمنحه القدرة عليه، بحيث يكون اللّه هو

---

(371) سورة الأنفال، الآية (17).

المقصد في الطلب، ويكون الآخر هو الآلة في حصول الشيء.

إنَّ القاعدة في العقيدة الإسلامية التوحيدية، تنطلق من الإيمان بأنَّ كلّ ما في الوجود مظهرٌ لقدرة اللّه، ووسيلةٌ من وسائل تدبيره للكون، فليس هناك استقلالٌ لأحدٍ في ما هو الغنى الذاتي، بل هناك الغنى المستمدّ من غنى اللّه، في ما يتحرّك به كرمه للمحتاجين من عباده. ولذلك، بطل التفويض الذي ينطلق من الفكرة الفلسفية القائلة: «إنَّ اللّه خلق الخلق، ثُمَّ فوّض إليهم تدبير أمورهم بأنفسهم، بحيث يخلقون أفعالهم من موقع قدرتهم الذاتية من دون أن يكون للّه دخلٌ في ذلك»، فإنَّ هذه الفكرة توحي بتعدّد الخالق، وانعزال اللّه عن التصرّف في حركة الكون.

ومن خلال ذلك، كان الاعتراف بالتوحيد في الاستعانة، يمثّل الإقرار العميق بأنَّ العبد لا يستطيع أن يتحرّك إلاّ من خلال ما يمدّه اللّه به من معونةٍ، في ما يملكه من شمولية القدرة في كلّ مصادرها ومواردها، سواء كانت متمثّلةً بالقوى البشرية أو الحيوانية أو الجامدة.

وهذا ما يؤكد وحدة التوجه إلى اللّه والتوسّل به، ما يجعل الشخصية الإسلامية مرتبطةً به ـ وحده ـ حتى في مواقع حاجاتها الطبيعية المرتبطة، في حركتها الكونية، بقانون السببية، في علاقة الظواهر بأسبابها الكونية أو الاختيارية، فلا تكون الأسباب واسطةً في الإرادة، بل هي واسطةٌ في حركة الوجود في علاقة الأشياء ببعضها البعض.

### لا واسطة بين العبد وربّه

وقد نلاحظ في الارتباط الإنساني بوحدانية العبادة، والاستعانة في خطاب العبد لربّه في هذه الآية الكريمة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[372]، أنَّ الإنسان لا يحتاج، في حديثه مع اللّه، وفي طلبه منه، إلى أية واسطة من بشرٍ أو غيره، لأنَّ اللّه لا يبتعد عن عبده، ولا يضع أيّ فاصل بينه وبينه، إلاّ ما يضعه العبد من فواصل تبعده عن مواقع رحمته، وتحبس

(372) سورة الفاتحة، الآية (5).

دعاءه عن الصعود إلى درجات القرب من اللّه. ولذا أراد من عباده أن يدعوه بشكلٍ مباشرٍ ليستجيب لهم، وحدّثهم عن قربه منهم، بحيث يسمع كلامهم وإن كان بمثل الهمس أو بمثل وسوسة الصدور، وذلك قوله تعالى: **﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾**(373)، وقوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾**(374).

## الشفاعة لا الوساطة

أمّا الشفاعة التي جاء الحديث عنها في الآيات القرآنية، وفي الرّوايات المتعدّدة عن السنة والشيعة، فإنها ليست حالة وساطةٍ بالمعنى الذي يفهمه النّاس في علاقاتهم بالعظماء لديهم، الذين قد لا يستطيع النّاس مخاطبتهم بشكلٍ مباشرٍ، بسبب الحواجز المادية الفاصلة بينهم وبين النّاس، ولذلك يلجأ النّاس إلى الأشخاص الذين تربطهم بهم علاقة مودّةٍ أو مصلحةٍ أو موقع معيّنٍ، ليكونوا الواسطة في إيصال مطالبهم إليهم، وقضاء حوائجهم عندهم.

إنَّ الشفاعة هي كرامةٌ من اللّه لبعض عباده، في ما يريد أن يُظهره من فضلهم في الآخرة، فيُشفّعهم في من يريد المغفرة له ورفع درجته عنده، لتكون المسألة ـ في الشكل ـ واسطةً في النتائج التي يتمثّل فيها العفو الإلهي والنعيم الربّاني، تماماً كما لو كان النبيّ هو السبب، أو كان الوليّ هو الواسطة. ولكنَّها ـ في العمق ـ إرادة اللّه لذلك، مما لا يملك نبيٌّ مرسلٌ، أو ملك مقرّبٌ، أو وليٌّ امتحن اللّه قلبه بالإيمان، أمْرَ تغييرها في غير الاتجاه الذي تتحرّك فيه، وبذلك فإنهم يدرسون مواقع رضى اللّه في عباده، ليقوموا بالشفاعة، أو ليأذن اللّه لهم بها.

وفي ضوء ذلك، لا معنى للتقرّب إلى الأنبياء والأولياء ليحصل النّاس على شفاعتهم، لأنهم لا يملكون من أمرها شيئاً بالمعنى الذاتي

---

(373) سورة البقرة، الآية (186).

(374) سورة ق، الآية (16).

المستقل، بل اللّه هو المالك لذلك كلّه على جميع المستويات، فهو الذي يأذن لهم بذلك في مواقع محدّدة ليس لهم أن يتجاوزوها، الأمر الذي يفرض التقرّب إلى اللّه، في أن يجعلنا ممن يأذن لهم بالشفاعة له، أو الطلب منهم أن يسألوا اللّه الإذن لهم بالشفاعة لطالبها منهم. وهذا ما نفهمه من آيات الشفاعة في القرآن، التي تؤكد أنها قضيةٌ تتصل باللّه، فليس لأحدٍ أن يمارسها إلاّ بإذنه، في من ارتضاهم لينالوا عفوه. قال تعالى: **﴿لاَّ يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلاَّ مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْداً﴾**[375]. **﴿يَوْمَئِذٍ لاَّ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾**[376]. **﴿وَلاَ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلاَّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُواْ الْحَقَّ وَهو الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾**[377]. **﴿وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾**[378].

وليس معنى «إذْن اللّه» للشفعاء أنّه أعطاهم الحرية في ذلك، أو أنه يتقبل منهم ذلك على أساس خصوصيات علاقاتهم، ليتقرّب النّاس منهم بالوسائل الخاصة التي تثير مشاعرهم، وتؤكد علاقتهم بهم بشكل شخصي، كما هي الأشياء الشخصية، بل إنَّ معنى ذلك، أنَّ اللّه جعل لهم هذه الكرامة ليستعملوها في ما يوافق رضاه، لأنَّ المفروض أنَّ رضاهم لا ينفصل عن خطّ رضاه، كما أنّ رضاه يتحرّك في آفاق حكمته، لا في آفاق رغبات القريبين إليه بالمعنى الذاتي للمسألة.

وفي ضوء ذلك، فإنَّ التشفّع بالأنبياء والأولياء لا يمثّل خروجاً عن توحيد الاستعانة باللّه، لأنه يرجع في الحقيقة إلى طلب المغفرة من اللّه، والنجاة من النّار، من خلال ما اقتضته إرادة اللّه وحكمته في ارتباط عفوه، بشفاعة هذا النبيّ أو الولي، على أساس ما أراده من حكمته في ذلك، واللّه العالم.

---

(375) سورة مريم، الآية (87).

(376) سورة طه، الآية (109).

(377) سورة سبأ، الآية (23).

(378) سورة الأنبياء، الآية (28).

## التّوسل في الرّوايات الإسلامية

ذكر في الأمثل الروايات الإسلامية التي تدلُّ على ثبوت التوسل بالنبي وآل بيته الكرام الطاهرين، ونحن ننقلها لما فيها من الفائدة، فقد جاء في كتاب «وفاء الوفا» لمؤلّفه العالم السنّي المشهور «السمهودي» أن طلب العون والشفاعة من النّبي(ص)، أو التوسل إلى الله بجاه النّبي وشخصه، جائز قبل أن يولد(ص)، وبعد ولادته ووفاته، وفي عالم البرزخ، وفي يوم القيامة. ثمّ ينقل «السمهودي» في هذا المجال عن عمر بن الخطاب الرواية المعروفة التي تتحدث عن توسل آدم(ع) إلى الله بنبي الإسلام محمّد(ص)، وذلك لعلم آدم بأنّ هذا النّبي سيأتي إلى الوجود في المستقبل، ولعلمه بالمنزلة العظيمة التي يحظى بها عند الله، فيقول آدم: «ربّ إنّي أسألك بحق محمّد لما غفرت لي».

ثمّ ينقل «السمهودي» حديثاً آخر عن جماعة من رواة الحديث، كالنسائي والترمذي، وهما عالمان مشهوران من أهل السنّة، كدليل على جواز التوسل بالنّبي(ص) في حياته، وخلاصة هذا الحديث، أنّ رجلاً بصيراً طلب من النّبي أن يدعو له بشفاء مريضه، فأمره النّبي(ص) بتلاوة هذا الدعاء: **«اللّهم إنّي أسألك وأتوجه إليك بنبيّك محمّد نبيّ الرّحمة، يا محمّد إنّي توجهت بك إلى ربّي في حاجتي لتقضي لي، اللّهم شفعه فيّ»**.

وبعد هذا الحديث، ينقل «السمهودي» حديثاً ثالثاً في جواز التوسل بالنّبي(ص) بعد وفاته، فيذكر أن صاحب حاجة جاء في زمن عثمان إلى قبر النّبي(ص)، فجلس بجوار القبر، ودعا الله بهذا الدعاء: «اللّهم إنّي أسألك وأتوجه إليك بنبيّنا محمّد(ص) نبي الرحمة، يا محمّد إنّي أتوجه بك إلى ربّك أن تقضي حاجتي». ثمّ يضيف «السمهودي» أنّه لم تمض فترة حتى قضيت حاجة الرجل.

أمّا صاحب كتاب «التوصل إلى حقيقة التوسل» الذي يعارض بشدة موضوع التوسل، فهو ينقل ستّةً وعشرين حديثاً من كتب ومصادر مختلفة ينعكس منها جواز التوسل، ومع أنّه سعى في أن يطعن بإسناد تلك الأحاديث، إلاّ أنّ الواضح هو أنّه متى ما كانت الروايات كثيرةً في

موضوع معين إلى درجة التواتر، لا يبقى عند ذلك مجال للطعن والتجريح في سند الحديث، والروايات التي وردت في المصادر الإسلامية بشأن التوسل قد تجاوزت حدّ التواتر لكثرتها.

ومن هذه الأحاديث التي رواها صاحب الكتاب المذكور، الحديث التالي: نقل «ابن حجر المكي»، صاحب كتاب «الصواعق»، عن الإمام «الشافعي»، وهو أحد أئمّة السنّة الأربعة المشهورين، أنّه كان يتوسل إِلى أهل بيت النّبي ويقول:

آل النّبي ذريعتي وهم إليه وسيلتي

أرجو بهم أعطى غداً بيد اليمين صحيفتي

وينقل صاحب كتاب «التوصل...» أيضاً عن (البيهقي)، أن الجفاف أصاب المسلمين في أحد الأعوام من عهد الخليفة الثّاني، فذهب بلال ومعه عدد من الصحابة إِلى قبر النّبي(ص)، وقال: «يا رسول الله، استسق لأُمتك... فإِنّهم قد هلكوا...».

ونقل أيضاً عن «ابن حجر» من كتاب «الخيارات الحسان»، أنّ الإمام الشافعي كان أثناء وجوده في بغداد يزور أبا حنيفة، ويتوسل إِليه في حوائجه.

ومن صحيح «الدارمي»، ينقل صاحب كتاب «التوصل...» أيضاً، أن بعض الصحابة في المدينة اشتكوا إِلى عائشة ما يعانونه من الجفاف الشديد الذي أصاب البلدة في أحد الأعوام، فأشارت عليهم أن يفتحوا فجوةً في سقف المسجد على قبر النّبي(ص)، حتى ينزل الله المطر ببركة قبر النّبي(ص)، ففعلوا ذلك، ونزل مطر غزير!

ونقل «الألوسي» في تفسيره الكثير من الأحاديث والروايات الشبيهة بالأحاديث المارّة الذكر، ولكنّه بعد إِجراء تحليل ونقاش طويل حولها، حتى إنّه تشدّد في نقدها، اضطر إِلى الإِذعان بها، فذكر أنّه بعد البحث الذي أجراه، لا يرى مانعاً من التوسل إِلى الله بمقام النّبي(ص)، سواء في حياته أو بعد وفاته، ثمّ أطال البحث في هذا المجال، وقال بأنّ

التوسل إِلى الله بمقام غير النّبي لا مانع فيه ـ أيضاً ـ شريطة أن يكون المتوسل به صاحب منزلة عند الله.

أما مصادر الشيعة، فقد تناولت هذا الموضوع بشكل واضح، لا نرى معه أي حاجة إِلى نقل الأحاديث الواردة بهذا الصدد.

## الخاتمة

من خلال البحوث التي تقدمت يظهر التفاوت بين المناهج المختلفة التي يعتمدها العلماء للاستدلال على العقائد الإسلامية، ونحن بيّنا الطريقة التي كان يتبعها المرجع السيد فضل الله (قده) والتي دفعتنا لتسمية الكتاب باسم لأجلها العقائد القرآنية.

فقد دللنا على ضرورة الاستدلال على مختلف العقائد الإسلامية من خلال القرآن الكريم والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله جمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم.

كما بيّنا أيضاً العلاقة التي ينبغي أن تحكم القرآن والسنة أو القرآن والعقل، لأن فهم العقيدة بعيداً عن هذا المنهج يوجب الابتعاد عن الفهم القرآني للتوحيد الحقيقي التي جاءت به الأديان على مختلف العصور.

وما كان ذلك إلا محاولة بسيطة لا بدّ من التعمق والتوسع برصد أبعادها بتفصيل أكثر، كي يتضح هذا المنهج الغني، والله من وراء القصد.

# مصادر البحث


(1) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة البعثة، بيروت، ط1، 1413هـ/ 1992م.

(2) القاضي أبو يعلي محمد بن الحسين، ابن الفراء، (ت458هـ، تحقيق أبي عبد الله محمد بن أحمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية للنشر والتوزيع.

(3) السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة البعثة، قم، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، ط1، 1416هـ/ 1996م.

(4) السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء، بيروت، ط4، 1395هـ/ 1975م.

(5) السيد حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، طهران، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، ط1، 1393هـ.

(6) جواد علي كسار، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، دار فرقد للطباعة والنشر. ط2، 1423هـ/ 2002م.

(7) أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، (ت381هـ)، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية قم المقدسة، ط1، 1403هـ.

(8) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، 1993م/ 1414هـ.

(9) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، الرسالة التدمرية، مجمل اعتقاد السلف، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، ط4، 1408هـ.

(10) الصحيفة السجادية الكاملة، الإمام زين العابدين علي بن الحسين(ع)، دار الأضواء، بيروت.

(11) جمال الدين القاسمي الرفاعي، الصواعق المرسلة على تاريخ الجهمية والمعتزلة، المدينة المنورة، مكتبة الرشيد، ناشرون، ط1، 1428هـ/ 2007م.

(12) مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، ط3، 1405هـ.

(13) محمد القاضي، العصمة، بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني، من محاضرات السيد كمال الحيدري، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، قم ـ إيران، 1420هـ.

(14) أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق، الشيخ الكليني، أصول الكافي، (ت328هـ)، طبعة مكتبة الصدوق، قم، 1381هـ.

(15) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.

(16) الدكتور عبد العظيم المطعني، المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، نشر مكتبة وهبي، القاهرة، ط1، سنة 1995.

(17) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة، ط3، 1414هـ/ 1993 م.

(18) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، جامعة المدرسين، الحوزة العلمية، قم، ط4، 1417هـ.

(19) الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم أبي عبد الله العكبري، البغدادي (336 ـ 413هـ)، النكت الاعتقادية ورسائل أخرى، دار المفيد، ط2، 1414هـ/ 1993، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد.

(20) شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، (385 ـ 460هـ)، أمالي الشيخ الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة للطباعة ط1، 1414هـ.

(21) الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم أبي عبد الله العكبري، البغدادي (336 ـ 413هـ)، أوائل المقالات، دار المفيد، ط2، 1414هـ/ 1993.

(22) ـــــ تصحيح الاعتقاد، تحقيق حسين درگاهي، دار المفيد، ط2، 1414هـ/ 1993.

(23) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، ط1، 1412هـ، 1992م.

(24) جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل، 6/ 1، بيروت، الدار الإسلامية، ط 2، 1411هـ/ 1991. 8/ 7 مؤسسة الإمام الصادق، إيران ـ قم، ط1، 1416هـ

(25) محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، بيروت، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1997م.

(26) ـــــ تأملات قرآنية في المنهج، عن الشبكة العنكبوتية، صفحة بينات التابعة للمرجع الديني العلامة السيد فضل الله (قده).

(27) ـــــ فقه الحياة، دار الملاك، بيروت، ط2، 1418هـ/ 1997م.

(28) محمد كاظم الحائري الحسيني، تزكية النفس، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر، ط 1، 1422هـ.

(29) أبو القاسم علي بن الحسين، علم الهدى، رسائل الشريف المرتضى، قم، إعداد السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، مطبعة سيد الشهداء، قم ـ إيران، ط1، 1405هـ.

(30) السيد علي خان المدني الشيرازي، رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين، قم جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ط4، 1415هـ.

(31) محمد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ضبط وتصحيح السيد علي عاشور، ط1، 1421هـ/ 2000م.

(32) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ط1، 1378هـ/ 1959م.

(33) صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، أجوبة الاستفتاءات التي كانت توجه إلى السيد الخوئي قدس سره أثناء مرجعيته مع التعليقات عليها من الشيخ التبريزي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 1418هـ/ 1997م.

(34) محمد الحسيني، صناعة الأدلة، الولاية التكوينية نموذجاً، دراسة في محاولات الاستدلال على الولاية التكوينية، بيروت، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

(35) محمد مهدي الموسوي الخلخالي، فقه الشيعة من تقريرات أية الله العظمى السيد الخوئي (قده)، ط3، قم ـ إيران، 1418هـ.

(36) مجلة الحياة الطيبة، الثبات والتغير في فهم النص القرآني، العدد الثامن، السنة الثالثة، 1422هـ/ 2002م.

(37) مجلة رسالة القرآن، تأملات في المنهج البياني للقرآن، تصدر عن دار القرآن الكريم، نشرة فصلية تعنى بالشؤون القرآنية، العدد التاسع، محرم ـ صفر ـ ربيع الأول، 1413هـ.

(38) مجلة الفكر الإسلامي الجديد، مع الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد، تصدر عن دار الإسلام، لندن، العدد التاسع، السنة الثالثة، صفر 1415هـ/ آب 1994م.

(39) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط1، 1406هـ/ 1986م.

(40) شمس الدين الحافظ الذهبي، مختصر العلو للعلي الغفار، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1401هـ/ 1981م.

(41) الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، (ت381هـ) معاني الأخبار، عني بتصحيحه علي أكبر الغفاري نشر جماعة المدرسين الحوزة العلمية، قم ـ إيران، 1379هـ.

(42) ــــــ عقائد الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق عصام عبد السيد، دار المفيد، ط2، 1414هـ.

(43) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم 1404هـ.

(44) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار العلم، بيروت، ط1، 1412هـ.

(45) محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي، بيروت، دار التعارف، ط1.

(46) نهج البلاغة، علي ابن أبي طالب، تحقيق وضبط: د.صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، ط2، 1982م.

# تفسير من وحي القرآن
# منهجه ومعالمه

**عبد السّلام زين العابدين**

**كاتب وعالم دين عراقي**

## المقدّمة

ينطلق تفسير «من وحي القرآن» في قراءة النص القرآني، واستكشاف المعاني والدلالات والدروس والإيحاءات، من حقيقة كبرى، ألا وهي: أن القرآن الكريم عربي مبين بلسانه ولغته ومفرداته وأساليب تعبيره، وقد أكّد القرآن نفسه هذه الحقيقة في أكثر من آية مباركة.

ولهذا يثير السيد المفسر في الفقرة الأولى من مقدمة تفسيره، العديد من الأسئلة:

«كيف يمكن لنا أن نفهم القرآن؟ وهل ثمة أسلوب خاص بالقرآن يميزه، بحيث لا يمكن مقاربته بدون استيعابه؟

وهل القرآن كتاب مستغلق اللغة والمفاهيم، بحيث يحتاج إلى أهل خبرة واختصاص لجلاء معانيه وسبر أغواره؟ أم هو كتاب موضوع للنّاس كافةً، بحيث يمكن لكلّ إنسان أن يقاربه وفق قدراته وإمكاناته الثقافية، فيرى فيه العامة مآربهم والعلماء تطلعاتهم؟

ومن ثمّ، ما هي قصة المحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، وغيرها من المصطلحات ذات الارتباط الوثيق بمقاربة القرآن قراءةً وتفسيراً؟»[1].

يرى السيد المفسر أن «هذه أسئلة توقّف عندها الكثيرون في حركة التفسير، وأثاروا الكثير من الجدل حولها، حتى خيّل إلى البعض أنّ القرآن كتاب رمزي لا يعلمه إلاّ الفئة التي جعل الله لها الميزة في فهم وحيه، فأنكروا حجيّة ظواهره إلاّ بالرجوع إلى أئمة أهل البيت(ع)».

---

(1) سماحة العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط3، 1428هـ/ 2007م، المقدمة، 1، ص5.

لذا، فإن «من الضروري جلاء هذه المسألة المهمة في الفكر الإسلامي، لأنّ أيّة مسألة تتصل بطبيعة القرآن وسلامته، من الزيادة والنقصان، وطريقة فهمه، ودوره الأصيل في استلهام وحي الله، هي على درجة كبيرة من الأهمية والخطورة في وعي الإسلام، لأنّ القرآن الكريم هو القاعدة الإسلامية الأساس للمفاهيم، والأحكام، والمناهج، والوسائل، والغايات، الأمر الذي يجعل من الارتباك والانحراف والغموض في فهمه، مسألةً سلبيةً تنسحب على ذلك كلّه».

من هذا المنطلق، «كان من البديهي استنطاق القرآن الكريم في حديثه عن نفسه في الآيات التي تؤكد عربيّته، وذلك في الآيات التالية:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: 2).

﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت: 3).

﴿قُرْآناً عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الزمر: 28).

﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 193 ـ 195)[2].

ولا ينحصر الأمر بالمسألة اللغوية، «بل يمتد ليكون عنواناً للمنهج العام للقواعد التفصيلية، في أساليب اللغة في البيان والفهم والأجواء، من حيث الخصائص الفنية التي قد تحمل في داخلها الإيحاء والإيماء واللفتة والإشارة، مما يتجاوز المدلول الحرفي للكلمات، على أساس أنّ الجانب التاريخي للاستعمال، قد يضيف إليها الكثير من ظلال المعاني وخصوصيتها التي قد تمنحها جواً جديداً»[3].

ولهذا، فإنه على صعيد حركة التفهيم والتفهّم، وإيصال المفاهيم والأفكار والمبادئ والأحكام والتشريعات إلى النّاس، «لا مجال للتعقيد اللفظي والمعنوي في أساليب الاستعارة أو الكناية أو طريقة التركيب،

---

(2) (من وحي القرآن)، 1، ص6.

(3) م.ن، 1، ص7.

بحيث تكون المسافة بين اللازم والملزوم، أو بين المضمون الحرفي للكلمة والغاية التي يقصدها المتكلم، بعيدةً جداً بما تستلزمه من الجهد الذهني في الربط بين الأشياء، لأنَّ ذلك يبتعد عن المنهج البياني الذي تفرضه مسألة التفاهم التي ترتكز عليها قضية اللغة في طبيعتها الحركية».

يستوحي المفسر كل ذلك من الآيات التي تؤكد صفة التبيين والتفصيل والهداية:

﴿لَقَدْ أَنْزَلْنا آياتٍ مُبَيِّناتٍ واللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشاءُ إلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (النور: 46).

﴿وكَذلِكَ نُفَصِّلُ الآيات ولِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأنعام: 55).

﴿يُرِيدُ الله لِيُبَيِّنَ لَكُمْ ويَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (النساء: 26).

«فإنَّ من الظاهر، أنَّ الآيات تتحدث عن الوضوح الذي يستلزم الهدى والهداية واستبانة الطريق المضادّ الذي يتحرك فيه المجرمون»[4].

على ضوء هذه النصوص القرآنية، «لا نجد هناك مجالاً للحديث عن القرآن ككتاب رموز ومصطلحات بعيدة في أسلوبها عن السياق العام لأساليب اللغة العربية، بحيث يقف النّاس أمامها حائرين لا يجدون لديهم النور الذي يوضح لهم طبيعة المعاني، لأنهم يخافون أن يكون المراد من الآية معنى آخر غير المعنى الظاهر منها، من دون أيّة قرينة في داخل الكلام، أو في أجوائه، ما يلغي الهدف الكبير للقرآن الذي يرتكز على أساس اعتبار الآيات النازلة على النّاس طريقاً للانفتاح على حركة العقل والتفكير والاهتداء، ولتحقيق التذكّر والتقوى من خلال ذلك، في عملية الوعي والاستيحاء، كما جاء في قوله تعالى:

﴿كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيات لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: 266).

﴿كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 242)

---

(4) (من وحي القرآن)، 1، ص7.

﴿كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران: 103)

﴿كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آياتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 187)

﴿ويُبَيِّنُ آياتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (البقرة: 221)»[5].

ولهذا، يرى السيد المفسر أنّ «مسألة حجيّة ظواهر القرآن هي من القضايا البيّنة الواضحة التي أجمع عليها العلماء من خلال حجيّة الظواهر كلّها».

ومن باب دفع دخلٍ قد يرد، يلتفت إلى ما في القرآن من متشابهات إلى جانب المحكمات ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾(آل عمران: 7)، قد تكون مثار سؤالٍ فيما تملكه من غموض ورموز، ينفي المفسر عنها معنى الغموض الذي لا مجال لفهم شيء منه، لأنه يرى أن معنى التشابه يتعلق بأمرين أساسين:

**الأوّل**: احتمال أكثر من وجه في مدلوله وإيحاءاته، على صعيد العلاقة بين اللفظ والمعنى.

**الثاني**: التشابه في الجانب التطبيقي، على صعيد العلاقة بين المعنى والمصداق في أرض الواقع.

«وبذلك، يكون دور الراسخين في العلم ـ من خلال بعض القراءات ـ هو تحديد الخطوط الواقعية التي يتحرّك فيها مدلول الآية، من خلال الأجواء العربية، في قضية التفهيم والتفاهم»[6].

وما يؤكد معنى عدم التعقيد اللفظي والمعنوي أو الإشارة الرمزية التي لا تفهم، ما ورد عن بعض أئمة أهل البيت(ع)، جواباً عن سؤال حول ما أثاره بعض النّاس من أنّ المقصود بالصلاة والزكاة ونحوهما رجال معيّنون، قال(ع): «**إنّ الله لا يخاطب عباده بما لا يفهمون**».

---

(5) م.ن، 1، ص8.

(6) م.ن، 1، ص9.

## (من وحي القرآن) سرّ التّسمية

أعطى السيّد المفسر لتفسيره اسماً له دلالاته وأبعاده: (من وحي القرآن)، فإنّه يحدثنا في مقدمته عن سر هذه التسمية، بقوله: «حاولت في هذا التفسير أن أعيش القرآن في عقلي وقلبي وحياتي، في فهم آياته، واستيحاء أفكاره، وتحريكه في كلّ مسيرتنا الإسلامية الصاعدة إلى كلّ الآفاق الباحثة عن الله في كلّ مواقع عظمته، وامتدادات نعمه، وأسرار أحكامه، وفي الخطّ المستقيم المنفتح على كلّ حركة السعادة في الإنسان»[7].

«ورأيت أنّ من الضروري، استيحاء القرآن في ذلك كلّه، على مستوى النظرية والتطبيق، لنستهدي به في متاهات الواقع، ونستضيء به في ظلمات الطريق، ونطلّ به على المستقبل في كلّ قضاياه، لنشعر بأنّ القرآن يعالج لنا كلّ أوضاعنا الحياتية، فنكون قرآنيين في أفكارنا وحركاتنا، تماماً كما كان المسلمون السابقون، الذين كان القرآن يتحرك معهم، فيطلّ على مشكلاتهم الصعبة، ليقدم لهم الحلول الصحيحة التي تبعث فيهم السكينة والثبات. وإذا كنّا نعرف أنّ معالجات القرآن في الماضي انطلقت من خلال سنن الله في الكون والإنسان، لا من خلال خصوصية في الزمان والمكان والأشخاص، فلذلك نستطيع أن نأخذ بها في الحالات المماثلة، ما يجعلنا نتحرّك بها في الحاضر والمستقبل، لأنّ سنة الله لا تتبدل ولا تتحول **﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلاً ولَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾** (فاطر: 43)»[8].

«وإذا كانت الجوانب المعنوية تلتقي مع الجوانب المادية في أكثر من معنى، فإنّنا يمكن أن نستوحي المعنوي من المادي، كما نستوحي العام من الخاص، إذا كانت الخصوصية لا تمثّل شيئاً حيوياً في الفكرة أو في الحكم أو في الواقع»[9].

---

(7) (من وحي القرآن)، 1، ص20.

(8) م.ن، 1، ص20 ـ 21.

(9) م.ن، 1، ص21.

وفي المقدمة ذاتها، يؤكد فكرة الاستيحاء بقولة: «وقد حاولنا في هذه الدروس التفسيرية، أن نستوحي القرآن في مفاهيمه الأصلية الحية لنجعل حياتنا تتحرك في إطاره في ما نواجهه من قضايا ومشاكل وأوضاع جديدة، وذلك من خلال استيحاء المعاني القرآنية في الجانب الأعمق والأوسع للفكرة»[10].

من خلال هذه النصوص، ندرك ما المقصود من معنى (الوحي) و(الاستيحاء) التي هي من أكثر الكلمات وروداً في هذا التفسير، وما هي مجالاته:

**أولاً**: استيحاء الأفكار الفاعلة والمفاهيم الحية من الآيات المباركة، لمعالجة إشكالات الواقع وقضايا العصر، ومواكبة متطلباته.

**ثانياً**: استيحاء المعنوي من المادي، والعام من الخاص، والقواعد الكلية والمبادئ العامة، من المصاديق الجزئية.

**ثالثاً**: استيحاء المواقف والمناهج وأساليب العمل والدعوة والمواجهة من حركة الأنبياء والمرسلين.

**رابعاً**: استيحاء العبر والدروس وسنن الدفع والتدافع وقوانين الاجتماع، من قصص الماضين وأحداث التاريخ.

**خامساً**: استيحاء النماذج الحاضرة والمعاصرة، الصالحة والطالحة، من النماذج التاريخية الماضية.

لذا، فان كل ما كان يرجوه السيد المؤلف من تفسيره، أن يحقّق «بعضاً من جدّة العرض والأسلوب، وبعضاً من حركية التفسير في واقعنا المعاصر الذي تحتاج الدعوة الإسلامية فيه إلى أن تحرك القرآن في حياتها، في كلّ مجالاتها العملية في الطريق وفي الهدف»؛ لإيمانه بديمومة القرآن على العطاء والفاعلية التي لا تعرف الانقطاع، وسيبقى في كل عصر وجيل في وحي مستمر، وغضاضة دائمة، «يوحي ما دامت

---

(10) (من وحي القرآن)، 1، ص27.

للحياة مسيرة نحو الله، وما دامت الإنسانية تبحث عن الهدف الأسمى الذي يحقق لها التكامل في السعادة التي تربط الدنيا بالآخرة، والروح بالمادة، والفرد بالمجتمع، وذلك هو الإسلام في معناه الكبير»[11].

إن من ديدن تفسير من وحي القرآن، الوقوف على الآيات بعد تفسيرها، وإعطاء دلالاتها ومعانيها، لذا نراه يعقد فصلاً بعنوان: (الاستيحاءات والدروس)، أو (استيحاء الدروس)، أو (الدروس والإيحاءات، النماذج المعاصرة)، أو (وقفة استيحاء للآيات)، أو (استيحاء الآية في حركة الواقع)، أو (استيحاء الآيات في حركة الإسلام المعاصرة)، أو (الآيات في حركة الواقع المعاصر)، أو (التاريخ في خطى الحاضر)، أو (الأسلوب والممارسة المعاصرة). . . وغيرها من التعبيرات التي يزخر بها التفسير.

والإصرار على استيحاء آيات القرآن، نابعٌ عند السيّد المفسر من نظرته إلى القرآن ككتاب هداية وتغيير، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور في كل زمان ومكان، وإنه الكتاب المصدّق للكتب السماوية والمهيمن عليها، وأنه الكتاب القيّم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

نستمع إلى السيد المفسر وهو يحدثنا عن بداية الانطلاقة في هذا التفسير، بقوله:

«انطلقت هذه الدروس في خطٍّ عملي متحرّك، يركز على استيحاء أجواء القرآن من أجل أن نعيش تلك الأجواء في حياتنا الإسلامية الصاعدة، لأنّ القرآن ليس كلمات لغوية تتجمد في معناها اللغوي، بل هو كلمات تتحرك في أجواء روحية وعلمية. ولهذا، فإنّنا لا نتعامل مع آياته كتعاملنا مع النصوص الأدبية المجردة التي تتحرك مع الفكرة بعيداً عن أجواء الواقع، بل إنّنا نشعر بأنّه حياة تتحرّك وتعطي وتوحي وتهدي وتقود إلى الصراط المستقيم»[12].

---

(11) (من وحي القرآن)، 1، ص28.

(12) م.ن، المقدمة، 1، ص25.

«فقد كانت آياته تتنزّل في أجواء حركة الدعوة الإسلامية، لتراقب نقاط ضعفها وقوتها في خطوات الداعية وفي تحديات الواقع، لتضع لها القواعد الحية التي تقوّي جوانب الضعف، وتحمي القوة من عوامل الانهيار، وتوجه الخطوات إلى أهدافها، وتواجه تحديات الواقع بإصرار... وبذلك كانت تتحرك في جو الرسالة، لتخلق من خلاله جوّاً جديداً لها في داخل حركة المجتمع الإسلامي».

«وقد نجد ـ في هذه الرؤية للأسلوب القرآني ـ أنّ علينا أن نفهم القرآن ككتاب رسالة ودعوة، وذلك من خلال استحضار أجواء الدعوة والرسالة في نفوسنا، لنعيش حيويته وحركيته وروحانيته الرسالية كما عاشها المسلمون الأولون، للوصول إلى الهدف الكبير، وهو صنع الشخصية القرآنية المنفتحة الواعية التي كان يجسدها الرسول الأعظم في سيرته أصدق تمثيل، ولذا كانت سيرته رسالةً عمليةً، كما كانت أقواله رسالة، فالتقت في حياته الأسوة والقدوة بجانب الدعوة، وذلك قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللهَ والْيَوْمَ الْآخِرَ**﴾ (الأحزاب: 21)»[13].

## الطّابع الفريد للهدى القرآني

يؤكّد السيّد المفسّر أنّ أساليب القرآن في التّغيير والهداية وإخراج النّاس من الظلمات إلى النور، هي أساليب فريدة من نوعها؛ «لأنه لا يقف في منطقة الفكر ليشير إلى العقل أن يتفلسف ويحلّل، ويبدع الفكر من موقع الفلسفة والتحليل، ولكنه يتحرّك في أبعاد النفس الإنسانية ليثير فيها الفكر الممزوج بالعاطفة، والعقل المتحرّك بالوجدان، والروحية المتّصلة بالواقعية، فليس هناك جفاف فكري تشعر معه بأنك تعيش ضمن قوالب جاهزة جامدة تقدّم إليك من خارج ذاتك، بل هناك الحيويّة النابضة بالروح التي تنساب في مشاعرك وعواطفك وفكرك ووجدانك، فتشعر معها بأنك تمارس فكرك من موقع النور المتفجّر من أعماقك في رحاب

(13) (من وحي القرآن)، 1، ص25.

الله، ما يجعل من قضية الفكر شيئاً يشبه العبادة ويصنع الحياة»[14].

## مراحل كتابة التفسير

مر تفسير (من وحي القرآن) بثلاث مراحل من الكتابة والتدوين:

**المرحلة الأولى**: كتابة الدروس التفسيرية التي ألقيت على شكل محاضرات أسبوعية في بيروت، في عقد السبعينات من القرن العشرين. صدرت الطبعة الأولى عام 1399 هجرية.

**المرحلة الثانية**: إعادة كتابة الطبعة الأولى بإضافة الكثير من الفقرات في التفسير إلى النص الأصلي، ابتداءً من سورة الفاتحة إلى سورة الأعراف، واستحداث مبحثين قبل الشروع في البيان والتفسير، تحت عنوان «معاني المفردات» وعنوان «مناسبة النزول»، فليس كل ما يذكره في أسباب النزول يرتضيه ويوافق عليه، بل كثيراً ما يمارس عملية النقد إزاءه، وقد يرفضه جملةً وتفصيلاً تارةً، أو يرفض بعض فقراته تارةً أخرى، أو يعدُّه من أسباب النزول التطبيقية لا الحقيقية. صدرت الطبعة 2، عام 1419 هجرية (1998 م).

**المرحلة الثالثة**: وهي لم تر النور بعد، تتضمن إضافات مهمة من سورة الأعراف إلى سورة الناس، مع إعادة صياغة ما استجدَّ من آراء ابتداءً من سورة الفاتحة.

في مقدمته للطبعة الثانية، يقول السيد المؤلف: «وهذا الكتاب قد صدر قبل أكثر من عشرين سنة، وطبعت أجزاؤه عدة طبعات، ونفد من الأسواق منذ زمن، وكثرت الحاجة إليه من قبل القرّاء والدارسين.. فعزمنا على إصداره في طبعة جديدة، بعد أن أعدنا النظر في بعض أبحاثه، مبدين بعض الملاحظات حولها، ومناقشين بعض الأفكار الواردة في بعض الدراسات التفسيرية والفكرية، ولا سيما ما ورد في تفسير الميزان للعلامة الكبير السيّد محمّد حسين الطباطبائي; الذي هو من أفضل

---

(14) (من وحي القرآن)، 1، ص105.

التفاسير الحديثة ثراءً وتنوعاً فكرياً وتفسيرياً، ولذا فقد حاولت درس بعض أبحاثه درساً نقدياً بنّاءً على مستوى أسلوب التفسير أو مواد الفكر. وقد وصلنا بهذه الزيادات إلى أوائل سورة الأعراف، ومع الابتهال إلى الله، أرجو من السميع القدير أن يحالفني التوفيق في استكمال تلك الزيادات إلى آخر القرآن في طبعة جديدة»[15].

وفي مقدمة طبعته الأولى يقول: «إنّنا لم نكتب هذه الأبحاث في البداية كمحاولة تفسيرية جديدة، بل كانت دروساً قرآنيةً تلقى على مجموعة من الطلاب المؤمنين المثقفين، من أجل خلق وعي قرآني يركز الوعي الإسلامي على قواعد ثابتة لا مجال فيها للاهتزاز وللانحراف»[16].

بلغت الطبعة الثانية (24) مجلداً، من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، بيد أن المجلدات متفاوتة في حجمها، حتى انك تجد بعضها يربو على (550) صفحةً، فيما لا يزيد بعضها على المئتين!

ومن المقرر أن تأتي الطبعة الثالثة ـ بإذن الله ـ بحجم أكبر، على أن تكون متقاربةً في عدد صفحاتها، لما فيها من إضافات مهمة تركها السيد المفسر (رحمه الله)، وكان يتمنى أن ترى النور في حياته.

ومن دون شك، فإن تفسير (من وحي القرآن) من أهم آثار السيد، والّذي سيبقى من صدقاته الجارية؛ لما فيه من مراعاة للثقلين بموجب الحديث النبوي المتواتر: **«إني مخلف فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»**، ومن محاولات في جعل النصوص تشعُّ على واقعنا المعاصر بدلالاتها المتعدّدة، ومصاديقها المتجدّدة، وآفاقها الاجتماعية، وأبعادها السياسية، ودروسها الحركيّة.

---

(15) (من وحي القرآن)، مقدمة الطبعة 2، كتبت في 11 كانون الأول 1998، 22 شعبان 1419، م1، ص20.

(16) م.ن، مقدمة الطبعة 1، كتبت في 20 رجب 1399 هجرية، بيروت، 1، ص23.

# أولاً: القرآن هو الميزان

ينطلق تفسير (من وحي القرآن) من حقيقة تشكل المنهج الأساس في تفسير القرآن، وقراءة النص وتدبره، واستكشاف دلالاته وأبعاده ومعانيه ومقاصده، وهي قاعدة: القرآن ميزان وغيره موزون، فهو المصدر الأول المعصوم للعقيدة والأفكار والمفاهيم والأحكام والتشريعات، وإن كل ما جاء من روايات وأحاديث ونظريات وعقائد ونظرات، ينبغي أن تعرض على القرآن، مهما كان مصدرها.

وقد أمرنا أهل البيت(ع) أن نعرض كل ما جاء عنهم من روايات ومقولات على كتاب الله، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ليس لأنهم يقولون ما يخالف القرآن، كيف، وهم الثقل الأصغر الذي لا يفارق الثقل الأكبر بحال من الأحوال: «**إنّي مخلف فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض**»، بل لتمييز ما صدر عنهم حقيقةً، وما تقوّل عليهم ونسب إليهم زخرفاً.

ولذا، فإنّ روايات العرض، في الوقت الذي تعدُّ من أكبر الأدلّة على عصمة القرآن، تعدُّ كذلك دليلاً ساطعاً على عصمتهم(ع)، فلا يمكن بأي حال أن يصدر عنهم كلام يخالف كتاب الله ويتنافى مع حكمٍ من أحكامه أو تشريعٍ من تشريعاته.

## روايات العرض

في الكافي، بإسناده عن السكوني، عن أبي عبدالله(ع) قال: قال رسول الله(ص): «**إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه**».

وفيه بإسناده عن أيوب بن الحر قال: «**سمعت أبا عبدالله(ع) يقول: كل شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.**

وفيه بإسناده عن أيوب بن راشد، عن أبي عبدالله(ع) قال: «**ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف**».

وبإسناده عن هشام بن الحكم وغيره، عن أبي عبدالله(ع) قال: **«خطب النبي(ص) بمنى، فقال: أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله».**

والزخرف هو الكلام الكاذب المموّه المزوّر والمزين بنسبته إلى جهة مقدسة وشخصية معصومة، لكي يصدّق به الناس ويأخذوه.

يرى السيد المفسّر أنّه لا يكفي أن ندقّق في أسانيد الروايات والنصوص الواردة عن النبي وأهل بيته، بل «لا بدَّ إلى جانب ذلك، من المقارنة بين النصوص في دلالاتها الفكرية، وخصوصاً مسألة العرض على القرآن الذي هو كتاب الله الذي **﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ولا مِنْ خَلْفِهِ﴾** (فصلت: 42)، للتعرّف إلى ملاءمة المفهوم الحديثي في مضمونه الفكري مع المفهوم القرآني في دلالاته، من خلال الأصول الدقيقة للبحث العلمي، وعدم الاقتصار على الأساليب الأصولية التقليدية في طريقة البحث والمقارنة»[17].

## عصمة القرآن وروايات التّحريف المادّي

يلاحق تفسير (من وحي القرآن) روايات التحريف المنسوبة إلى أئمة أهل البيت(ع)، لأنه يؤمن أنّ القرآن مصان من أي لونٍ من ألوان التحريف المادي **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾**(الحجر: 9)، فكلّ روايةٍ تنصّ على هذا النّحو من التّحريف لا قيمة لها، لأنها مخالفة للكتاب، وقد استفاضت روايات أهل البيت(ع) برفضها وضربها عرض الجدار، واعتبارها زخرفاً، أي منسوبة إليهم زوراً.

جاء في تفسير (من وحي القرآن)، في تفسير الآية الكريمة: **﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾** (الحجر: 9)، «من الضّياع ومن التّحريف، ليبقى وثيقةً إلهيةً معصومةً يرجع الناس إليها في كل جيل عندما تشتبه الأمور، وتضطرب الأفكار، وتختلط المفاهيم، وتتحرك التيارات

(17) (من وحي القرآن)، 1، ص223.

المضادة أو التحريفيّة، وتكثر الأكاذيب على صاحب الرسالة، فإن القرآن يبقى المرجع المعصوم الذي يمثل الحقيقة الإلهيّة في كلّ آياته، والميزان الصّادق الّذي يمكن للنّاس من خلاله أن يحددوا الحديث الصادق من الكاذب، عند عرض التركة الكبيرة من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول(ص) عليه، لأن ما خالفه زخرف، كما جاء في الحديث عن أئمة أهل البيت(ع)، بحيث يستطيع العارف بخصائص أسلوبه، أن يكتشف زيف كل كلمة تضاف إليه، في ما يضعه الوضّاعون، أو يحرّفه المحرّفون، فلا تقترب الكلمة من الآية إلا لتبتعد عنها، فلا تؤثّر على سلامة النص القرآني في وعي المسلمين.

وهذا ما نلاحظه في إجماع المسلمين، إلا شاذاً منهم، على أن النص القرآني الموجود بين يدي الناس، هو كل ما أنزله الله على رسوله دون زيادة أو نقصان وأن الباطل لا يأتيه من بين يديه ولا من خلفه»[18].

وفي تفسيره لآية 42 من سورة فصّلت: **﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾**، يقول: «فهو الحق الخالص من شائبة الباطل، لا ينفذ إليه الباطل من قريب أو بعيد من أيّة جهة كان، وقد نستوحي من ذلك أنّ التّحريف لا يدخله، إذا ما كان المقصود به مجموع الكتاب، فلا يمكن لأحدٍ أن يزيد فيه شيئاً، لأنّ كلّ زيادةٍ هي من الباطل، وأيّ تحريفٍ يغيّر بعض الحروف وبعض الكلمات لا يدخله»[19].

### بطلان التّحريف

تحت هذا العنوان، جاء في تفسير (من وحي القرآن) بمناسبة آية الحفظ في سورة الحجر:

«تنقل بعض كتب الحديث، أحاديث تشير إلى زيادة كلمة هنا، أو نقصان كلمة هناك، أو سورة كاملة في موضع آخر، ولكن الذين ينقلونها

---

(18) (من وحي القرآن)، 13، ص144 ـ 145.

(19) م.ن، 20، ص126.

يلاحظون دائماً أن مثل هذه الكلمات لم تذكر بعنوان الإضافة إلى النص القرآني، بل بعنوان التفسير الذي يتناول المعنى المصداقي لها كما لو كان جزءاً منها، كما يلاحظون أن الكثير من هذه الأحاديث موضوع من قبل بعض الكذابين الذين يريدون إرباك العقيدة الإسلامية، أو الرؤية الإسلامية للحياة فكراً وتشريعاً، أو الذين يريدون تأكيد بعض الخلافات الفكرية بين المسلمين من خلال القرآن.

وفي ضوء ذلك، نلاحظ أنّ أيّ فريق يتحدث عن مثل هذه التحريفات زيادةً أو نقصاناً، لم يستطع مسّ النص القرآني وسلامته على مستوى الواقع في حياة الناس، فلم يحدث في شرق البلاد الإسلامية أو غربها، أن وجدت ولو نسخة واحدة، تحمل أيّة زيادة أو نقصان في الكلمات المنسوبة إلى النص القرآني، ما يدلّ على عبثيّة هذا النوع من النقل أو الاعتقاد، وعدم قدرته على النفاذ إلى واقع المسلمين، فقد بقي ذاك الادّعاء مجرد رواية في هذا الكتاب أو ذاك، ككثيرٍ من الروايات التي تتناقلها الكتب، دون إحداث أيّ تأثير إيجابي في المسيرة الفكرية والعملية العامة»[20].

والنصُّ الآنف واضحٌ في نظرته إلى ما ذكر من كلماتٍ في روايات التّحريف المادّي بالنقصان، فإنّها على قسمين:

**الأوّل**: روايات تذكر تفسيراً على نحو التّأويل والمصداق لبعض النصوص القرآنية، وليست نصاً قرآنياً على الإطلاق.

**الثاني**: روايات موضوعة وكاذبة، وقد كثرت الكذّابة على النبي(ص) وأهل بيته، وقد حذّرنا النبي في عهده منهم بقوله: «**كثرت عليّ الكذّابة**»، كما حذّرنا أهل البيت من روايات (الزّخرف) التي تنسب إليهم لتمويه الناس بصحتها، إذ تنسب إلى رجال يقدّرهم الناس ويجلّونهم.

وموقف السيد المفسر من عصمة القرآن، يؤكّده في كتبه وخطاباته ولقاءاته مع العلماء والباحثين والمفكّرين، لأنه مطّلعٌ على ما يثار في بعض الأوساط، أنّ علماء الشيعة يعتقدون بتحريف القرآن الكريم، ولا سيما في

---

(20) (من وحي القرآن)، 13، ص145.

مواقع الإنترنيت التي تجعل من مقولة التحريف عند الشيعة مقولةً سائدة!!

في تأبينه للسيد المفسر، استذكر الدكتور محمد سليم العوّا ـ الأمين العام السابق للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ـ موقفه من مقولة التحريف، بقوله: «وأنا لا زلت أتذكر للراحل الكريم، أنه عندما سألوه عما يقوله البعض بأن القرآن محرَّف، ردَّ قائلاً: والمتسالم عليه عند علماء المسلمين الشيعة، كما هو عند علماء السنة، أن القرآن هو كتاب الله المعصوم الذي ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ**﴾ (فصّلت: 42)، وإن الله نص على ذلك بقوله: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر: 9)؛ لذلك، فإننا نعتبر أن كل من يلتزم بتحريف القرآن، هو إنسانٌ ينحرف عن النص القرآني والتسالم بين المسلمين، ثمّ إنّنا عندما ندرس بعض هذه النصوص لكونها قرآناً وليست قرآناً، فإننا نجد أنها لا تنسجم مع القرآن في بلاغته وإعجازه، بل إن الإنسان الذي يملك الثقافة البلاغية يرفض أن تنسب إليه، فكيف يمكن أن تنسب إلى الله؟ إننا نؤكد أن القرآن هو كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإن كل من ذهب إلى التحريف هو منحرف عن الخط الأصيل للعصمة القرآنية»[21].

وما جاء في ظاهر الروايات من التحريف، إنّما هو على صعيد التحريف المعنوي الذي صرَّح به القرآن، والذي سعى ـ ولا زال ـ الذين في قلوبهم زيغ إلى تحريف الآيات عن مواضعها، فكانت معارك التأويل بعد معارك التنزيل، تسفك في ساحتها الدماء، وتزهق فيها الأرواح وتهتك الأعراض، ولا زال القرآن يرفع على رؤوس الرماح، ويؤول بتأويلات ما أنزل الله بها من سلطان، ليكون في خدمة الطغاة، إذ يجعلونهم مصداقاً لأولي الأمر الذين تجب طاعتهم كطاعة الله ورسوله، حتى لو كانت قلوبهم (قلوب شياطين في جثمان إنس)!! وحتى لو قتلوا سيد شباب أهل الجنة وريحانة الرسول، وسبوا عياله وأرعبوا أطفاله، لأنّه ألقى نفسه في التهلكة، لخروجه على إمام زمانه!!

(21) شبكة التوافق الإخبارية، موقع منتديات الوجدان الحسيني.

## حفظ الله للقرآن.. في مستوى الحقيقة

وتحت هذا العنوان، أكّد السيّد المفسّر أمراً هامّاً يصلح أن يكون دليلاً عملياً على مدى خواء تهمة التحريف وهزالها، ألا وهو «استمرار القرآن لدى جميع المسلمين، في صيغة واحدة، في ما يلتزمونه كمصدر للتشريع، وفي ما يقرأونه في الصلاة وفي غيرها، وفي ما يثيرونه على ضوئه في حياتهم من مفاهيم وعقائد... فليس هناك في العالم الإسلامي كلّه، ولا في غيره، صيغة أخرى أو نسخة أخرى يختلف فيها القرآن لدى مذهب عنه لدى مذهب آخر، بالرغم من وجود كلمات شاذّة هنا أو هناك، فإن مثل هذه الكلمات لم تستطع أن تنفذ إلى مستوى العقيدة العامة.

وإذا كان بعض الذين ذهبوا إلى القول بالتحريف، يملكون موقعاً متقدّماً من حيث العلم والوثاقة لدى أهل مذهبهم، فإنهم لم يتمكنوا من النفاذ إلى واقع الناس العقيدي والعملي، كما أنهم لا يملكون الوعي الّذي يستطيعون به إدراك خطورة هذا الاتجاه على مستوى العقيدة الإسلامية، عندما يتسرّب الخلل إلى النص القرآنيّ.

هذا إلى جانب أن هؤلاء لا يملكون الذوق الفني الذي يعينهم على فهم أسرار اللغة العربية، ليقارنوا بين هذه الكلمات التحريفية، وبين الأسلوب القرآني المعجز، فبقي كلامهم لغواً وجدلاً عقيماً لا قاعدة ثابتة له، غرضه تسجيل النقاط على غيرهم من الفرق لحسابات مذهبية أو سياسية، لذا لا بدَّ من الابتعاد عنه عند تناول القرآن»[22].

## مصحف الزّهراء

تحت هذا العنوان، نبّه تفسير (من وحي القرآن) إلى ما يثار من ضجة التحريف بوجود كتاب اسمه «مصحف الزهراء»، انطلاقاً من بعض الأحاديث المأثورة عن أهل البيت(ع) التي قد توحي لدى البعض بأنّه يمثل «قرآناً آخر» أو شيئاً من القرآن، فقد فهم البعض ما جاء في مضمون

---

(22) (من وحي القرآن)، 13، ص148.

بعضها: «**إنه ثلاثة أمثال قرآنكم**»، «**وما فيه حرف من القرآن**». وفي بعض الروايات كما ورد عن الإمام جعفر الصادق(ع): «**عندي الجفر الأبيض... ومصحف فاطمة... أما والله ما فيه حرف من القرآن، ولكنه إملاء رسول الله وخط علي**»، بأنّه قرآن خاص بالشيعة، بينما يرى السيد أن هذه الروايات وأمثالها، توحي بأنه «ليس مصحفاً كبقية المصاحف لجهة ما توحيه كلمة المصحف، ولكنه كتاب حديث يشتمل على أحكام الشرع ونحوها، مما أملاه رسول الله على علي(ع)، وفي بعض الأحاديث، أن فيه وصية فاطمة». وإن مجيء الروايات ضمن باب: **أنه لم** يجمع القرآن كله إلا الأئمة، كما جاء في الكافي، لا يعني الجمع بمعناه المادي، وأنه بديل من المصحف الذي جمعه الصحابة، كما يذهب إليه البعض، بل بمعنى الاستيعاب والفهم والوعي، وروايات الباب ذاته تؤكد ذلك، كرواية: «**ما يستطيع أحد أن يدَّعي أن عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء**». ورواية: «**إن من علم ما أوتينا تفسير القرآن وأحكامه**»، ورواية: «**والله، إني لأعلم كتاب الله من أوّله إلى آخره**»[23].

يقول السيد المفسّر: «ولعلَّ الملاحظ في مثل هذا الموضوع الذي يثير مثل هذه الضجَّة لدى كثيرٍ من الكتّاب، أنه يتحرَّك ضمن خطةٍ إعلاميةٍ تستهدف تسجيل نقطة سلبيّة ضد بعض المذاهب الإسلامية دون نقدٍ أو تمحيص. وفي الواقع، إن أيّ مسلم مخلص يستطيع أن يعرف كذب مثل هذه الإثارة، من خلال ملاحظة واقعية، وهي أنه لو فتش في شرق الأرض وغربها على نسخة واحدة من مصحف فاطمة، لم يجدها، لعدم وجود المصحف أساساً في كل الأوساط، حتى بطريقة خفيّة، كما أن أحداً لا يعتقد بوجوده»[24].

## مناقشة روايات التّحريف

ويمكن أن نذكر بعض الموارد التي وقف عندها تفسير (من وحي

(23) الكافي، 1، ص337.

(24) (من وحي القرآن)، 13، ص146.

القرآن) ليناقش روايات التحريف فيها، مناقشةً علميةً هادئة:

## أمّة أم أئمّة؟

في تفسيره لآية: ﴿**كنتم خير أمّة أخرجت للناس**﴾(آل عمران 110)، وقف على بعض روايات التحريف التي تدّعي كلمة الأئمة بدلاً من كلمة الأمّة:

**الرواية الأولى** ـ علي بن إبراهيم قال: حدثني أبي عن ابن أبي عمير، عن ابن سنان، عن أبي عبدالله(ع)، قال: «قرئت عند أبي عبدالله(ع): ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ لِلنَّاسِ...**﴾، فقال أبو عبدالله(ع): **خير أمة تقتلون أمير المؤمنين والحسن والحسين ابني علي(ع)؟**

فقال القارئ: جعلت فداك، كيف نزلت؟

قال: نزلت: «**كُنتُمْ خَيْرَ أئمّة أُخرِجَتْ لِلنَّاسِ**»، ألا ترى مدح الله لهم: ﴿**تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**﴾(آل عمران: 110).

**الرواية الثّانية** ـ في تفسير العياشي عن حماد بن عيسى عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله(ع) قرأ في قراءة علي: «**كنتم خير أئمّة أخرجت للناس**»، قال: هم آل محمد.

يلاحظ تفسير (من وحي القرآن) على هاتين الروايتين ملاحظات نقدية عديدة:

**أوّلاً**: سند الروايتين، فإن المراد في الأولى بابن سنان ـ على الظاهر ـ محمد بن سنان، الذي لا يعتمد الأكثر على روايته، أما في الثانية، فهي مرسلة.

**ثانياً**: إن إسناد ضمير «أُخرِجَتْ» إلى الأئمة قد يكون خطأً من الناحية اللّغويّة، لأن الجمع المذكر لا بدَّ من أن يسند إليه الضمير في الفعل بنحو المذكّر لا بنحو المؤنث، فلا بدَّ من أن يقول: «أخرجوا»، وإنما يجوز الإسناد إليه بنحو التأنيث إذا كان إسناد الفعل إلى الظاهر،

كما تقول جاء الأئمة بتقدير كلمة «جمع»، وجاءت الأئمة بتقدير كلمة «جماعة»، وإذا لم يكن ذلك، فليس بليغاً على الأقل.

**ثالثاً**: إنه وردت الرواية المتقدمة عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله الصادق بالتأكيد على القراءة المشهورة: ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾، وتفسيرها بأنها الأمة الوسطى، ما يعارض القراءة المذكورة في الروايتين بكلمة «أئمّة».

**رابعاً**: إن الرواية الأولى ضعيفة الدلالة، لأن استنكار الصادق ـ على تقدير صدق الرواية ـ أن يكون الذين قتلوا علياً والحسنين(ع) مشمولين بهذه الآية، وذلك من خلال ورود الصفات الثلاثة التي لا تنطبق عليهم، لا يعني عدم ملاءمة ورود كلمة «الأمة» في الآية، لأن المفروض أن هذه الصفات توحي بانحصار الأمة المفضّلة بالأمة الواجدة لهذه الصفات، ولا تشمل كل المسلمين، لأن الوصف يوحي بالتقييد، فالتعليل لا ينطبق على التبديل.

وفي ضوء هذا، فقد تكون المسألة في الرواية واردةً على سبيل التفسير بأنَّ المراد بهم الأئمة(ع)، ومن يماثلهم من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر والمؤمنين باللّه، بمعنى التفسير بالمصداق، ولكن التعبير ورد على هذا الشكل.

ويناقش السيد المفسر ما ادّعاه المستشرق اليهودي «جولد تسيهر» الذي حاول أن يفسّر مثل هذا التبديل للأمة بالأئمة، بأن الشيعة ـ من خلال أئمتهم ـ لا يوافقون على أن يكون للأمة دور في القرآن، فلذلك عمدوا إلى تبديل كل كلمة للأمة بالأئمة.

ويردّ عليه بثلاث ملاحظات:

**أوّلاً**: إن الرواية الواردة بهذا المضمون قد تكون واحدةً أو اثنتين، وليست بهذا الشمول الذي يدّعيه هذا المستشرق.

**ثانياً**: إنّ الشيعة لم يعترفوا بهذه الروايات، ولم يلتزموها في المصاحف التي كتبوها، لأنّهم ـ بأجمعهم ـ لا يرون صحّة نسبة التّحريف إلى القرآن، بل يرون أنه هو القرآن الموجود بين الدفتين الذي يتداوله المسلمون من دون أية زيادة أو نقصان، لأنه الكتاب الذي: ﴿لا يَأْتِيهِ

الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ولا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (فصلت: 42)، لأن الله قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)

وإذا كان بعض علمائهم، وهو الشيخ حسين النوري، قد ألّف كتاباً في إثبات التحريف، فإن العلماء المتأخرين من بعده قد ردّوا عليه أبلغ ردّ، ومنهم السيد أبو القاسم الخوئي(قده) في كتابه «البيان في تفسير القرآن»، وقد تحدّث فيه أنّ الرّوايات الواردة في هذا المجال، بين ضعيفة السند أو ضعيفة الدلالة، أو محمولة على التفسير لا على التنزيل.

**ثالثاً**: إن أبلغ دليل على رفض المسلمين الشيعة وأئمتهم للتحريف أمران:

**الأوّل**: أنّ الأحاديث تواترت عن أئمّة أهل البيت(ع) بإرجاع النّاس إلى كتاب الله في توثيق الرّوايات من حيث المضمون، فقالوا: «**ما خالف كتاب الله فهو زخرف**»، وفيه توجيه إلى أن لا نقبل عليهم ما خالف كتاب الله، وكانوا يشيرون إلى الكتاب الموجود بين أيدي المسلمين، فإنه ليس لدى الشيعة في كل عصورهم كتاب قرآني من نوع آخر.

**الثاني**: إن الشيعة الذين كتبوا نسخ القرآن في الماضي، أو طبعوه فيما بعد، لم يختلفوا في كتابتهم وفي طباعتهم عن المسلمين، ولذلك فإنَّ أيّ إنسان يملك أية قوة أو سيطرة في الاطلاع على أسرار الواقع الداخلي للشّيعة، في عملية هجوم أو اقتحام، لم يجد ولا يجد أيّة نسخة قرآنية مختلفة عمَّا هو لدى الناس[25].

## التأويل والتفسير

انطلاقاً من آية المحكم والمتشابة (آل عمران: 7)، وروايات أسباب النزول، يرى السيد المفسر أنّه لا مانع من أن نذهب إلى أنّ تأويل المتشابهات يكون على صعيد العلاقة بين اللفظ والمعنى، وليس على صعيد علاقة المعنى بالمصاديق الخارجية فحسب؛ لأن «ذكر التأويل

---

(25) (من وحي القرآن)، 6، ص216 ـ 218.

السلبي لدى الذين في قلوبهم مرض، إلى جانب الحديث عن المتشابه، واستغلالهم التشابه الذي قد يحتمل معنى آخر، إضافةً إلى ذكر المحكمات اللاتي هن أمّ الكتاب، باعتبارها القاعدة التي يرجع إليها كل ما في الكتاب حتى المتشابه، إن هذا يوحي بأن تأويل الآية يتصل بإرجاعها إلى معناها الحقيقي الذي قد يتمثل بالمقارنة بينها وبين الآيات المحكمة التي تصرف اللفظ عن ظاهره الأوّل، ليتخذ لنفسه ظهوراً ثانوياً في معناه المجازي الوارد على سبيل الاستعارة، وهذا ما يظهر من الروايات الواردة في أسباب النزول، من محاولة النّصارى تأويل الآيات النازلة في عيسى لمصلحة عقائدهم، أو محاولة المجسّمة حمل الآيات الظّاهرة، بدواً، في التّجسيم، على ما يعتقدونه، بعيداً عن المقارنة بالآيات الأخرى.

وخلاصة الملاحظة، أن التأويل الحق الذي يعلمه الله والراسخون في العلم، هو في سياق التأويل الذي حاول الذين في قلوبهم مرض الاستفادة منه لمصلحة عقائدهم، من حيث حمل اللفظ عليه.

أما علاقة ذلك بالواقع، فمن جهة أن الواقع يدل على صدق الآية في معناها عندما يكون الحديث عن قضايا خفية أو مستقبلية»[26].

## معنى التأويل

يرى السيد المفسّر أنَّ كلَّ النصوص القرآنية التي جاءت فيها لفظة التأويل، ترجع بالكلمة إلى معناها اللغوي الأصيل، وهو «الرجوع»، لأنها مأخوذة من «الأول»، أي الرجوع إلى الأصل، وذلك بإرجاع الأمور إلى حقيقتها، والكلمات إلى مقاصدها، والأحداث إلى واقعها، والأعمال إلى أسرارها وخلفياتها.

ولهذا فإنها تعني ما تتضمنه الكلمة من حقائق وخلفيات وأسرار خفية في النفس أو في الواقع، حاضراً أو مستقبلاً. وهذا معنى تأويل الرؤيا أو تأويل الأحداث أو تأويل الأنباء، وتأويل كل شيء بحسبه.

---

(26) (من وحي القرآن)، 5، ص237 ـ 238.

«وفي ضوء ذلك، يكون المقصود من تأويل هؤلاء الذين في قلوبهم مرض، هو إرجاع الأمور إلى غير حقيقتها، وتحويلها عن مصادرها الحقيقية في النفس وفي الواقع، وتحريف النص عن مساره الطبيعي في الإنسان والحياة».

وعلى هذا المعنى للتأويل، تكون (الواو) عاطفةً لا استئنافية، في قوله تعالى: ﴿**والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾(آل عمران: 7)، ليكون الوقف على (العلم) لا على (الله)، فيكون الراسخون في العلم يعلمون تأويل ما تشابه من القرآن الكريم.

وبذلك يكون التأويل في آية المحكم والمتشابه على نحوين، سلبي وإيجابي، من قبل الذين في قلوبهم زيغ والراسخين في العلم.

وقد ذكر السيد المفسر العديد من الشواهد والقرائن على ما ذهب إليه من معنى التأويل:

**أوّلاً**: استقراء مفردة (التأويل) في مواردها المختلفة في القرآن الكريم:

«في قصة موسى(ع) مع صاحبه الذي يقال إنه «الخضر» في حديثه معه حول ما استغربه موسى(ع) واحتج عليه من أفعال صاحبه في السفينة التي خرقها، والغلام الذي قتله، والجدار الذي أقامه من دون أن يأخذ عليه عوضاً، فقد قال له ـ تفسيراً لذلك ـ ﴿**قالَ هذا فِراقُ بَيْنِي وبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتأويل ما لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً**﴾ (الكهف: 78). وقال له ـ بعد فراغه من حديثه معه ـ ﴿**ذلِكَ تأويل ما لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً**﴾ (الكهف: 82)».

«في قصة يوسف(ع) مع أبيه يعقوب ﴿**يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا**﴾(يوسف: 100)، وهي إشارة إلى رؤياه في بداية القصة، وذلك قوله تعالى: ﴿**إذ قالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً والشَّمْسَ والْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِينَ**﴾(يوسف: 4)»[27].

(27) (من وحي القرآن)، 5، ص231.

«مع صاحبي السجن عندما طلبا منه تأويل رؤياهما، وحديث الملك ـ عزيز مصر ـ عن تأويل رؤياه، وتذكر الذي نجا من السجن ليوسف ومجيئه ليطلب منه تأويل رؤيا الملك التي فتحت له ـ من خلال تأويله ـ الباب إلى حكم مصر».

«في الحديث عن هذا العلم ـ تأويل الأحلام ـ الذي أطلق عليه تأويل الأحاديث، مما وهبه الله ليوسف في قوله تعالى: **﴿وكَذلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ ويُعَلِّمُكَ مِنْ تأويلِ الأَحادِيثِ﴾**(يوسف: 6)، وقوله تعالى: **﴿ولِنُعَلِّمَهُ مِنْ تأويلِ الأَحادِيثِ﴾** (يوسف: 21)، وقوله تعالى: **﴿وعَلَّمْتَنِي مِنْ تأويلِ الأَحادِيثِ﴾** (يوسف: 101)».

«في الحديث عن يوم القيامة في قوله تعالى: **﴿بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ ولَمَّا يَأْتِهِمْ تأويلهُ﴾** (يونس: 39) وقوله تعالى: **﴿هَلْ يَنظُرُونَ إلاَّ تأويلهُ يَوْمَ يَأْتِي تأويلهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ﴾** (الأعراف: 53)»[28].

**ثانياً**: وصف الرسوخ في العلم يدلُّ على التسليم العقلي الواعي في الإيمان، وليس تسليماً إيمانياً مجرداً، ولذلك يحرصون على تأويل المتشابه على ضوء المحكم، لأنه الأصل والأم.

إن الراسخين في العلم «يواجهون المتشابه من موقع إيمانهم بأنَّ الكتاب من عند الله، في محكمه ومتشابهه، فلا تختلف آياته، ولا تتنافر معانيه، ما يجعل بعضه يفسر البعض الآخر. ولذلك فإنهم يستخدمون علمهم من أجل أن يؤكدوا إيمانهم وإيمان الناس به، فيعلنونه في موقع حاسم لا مجال للشك فيه، ليقولوا: **﴿آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾**(آل عمران: 7) الذي جعل المحكم، الذي **﴿هو أمّ الكتاب﴾** ومصدره ومرجعه، دليلاً على المتشابه، وجعلهما معاً نوراً وهدى للناس، فليست مسألة تسليم إيمانيّ مجرّد، بل هو تسليم عقليّ واع في الإيمان»[29].

(28) (من وحي القرآن)، 5، ص232.

(29) م.ن، 5، ص236.

إنّ المراد من الراسخين في العلم: ﴿وما يَعْلَمُ تأويلهُ إلاَّ الله والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْم﴾(آل عمران: 7) «الذين يملكون رسوخاً في العلم بالمستوى الذي يستطيعون به أن يفهموا كتاب الله ودينه وشريعته، وحقائق الحياة الدالة على وجوده وتوحيده، وحركة الحكمة في تجربتهم العملية في الحياة، وقد ورد هذا التعبير في آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿لكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْم مِنهُمْ والْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ (النساء: 162)».

يؤكّد السيد المفسّر أنَّ «هذه الصفة (الرسوخ في العلم) لا دور لها إذا لم يكن للراسخين في العلم من دور إلا الإعلان بأنَّ المحكم والمتشابه من عند الله تعالى... أمّا إذا كانت معطوفةً على كلمة الله، بحيث تدلّ على أنهم يعلمون تأويل القرآن في ما تشابه من آياته، فإنها توحي بأن رسوخهم في العلم جعلهم يتدبرون القرآن، فيفهمون التناسب بين آياته في ما تمثّله من حقائق العقيدة والحياة، وبذلك لا يجدون في آية واحدة منها ما يبتعد عن المعنى الذي توحيه الأخرى، وبهذا يكون للإيمان بأنها ـ جميعاً ـ من عند الله، معنى مناسب للتدقيق في معرفة طبيعة المعنى هنا وهناك»[30].

وهذا ما أشار إليه ابن أبي الحديد في شرح النهج، بقوله: «إن من الناس من وقف على قوله: إلاّ الله، ومنهم من لم يقف على ذلك، وهذا القول أقوى من الأول، لأنه إذا كان لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله، لم يكن في إنزاله ومخاطبة المكلّفين به فائدة، بل يكون كخطاب العربي بالزنجية، ومعلوم أن ذلك عيب قبيح»[31].

**ثالثاً**: طبيعة القرآن ومقاصده، وكونه منهج حياة، يؤيد أن الآيات المتشابهة يمكن فهمها وإدراك معانيها ودلالاتها.

يقول السيد: «إن القرآن قد جاء هدى للناس، يفتح قلوبهم على

(30) (من وحي القرآن)، 5، ص221.

(31) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 3، ص404.

المعرفة الحقّة التي يريدها الله للحياة، فلا بدَّ من أن يكون ـ بطبيعته ـ هادياً للوصول إلى الحقيقة، بحيث يكون أساساً للحجة والبرهان على الحق من دون حاجة إلى وسائل غير عاديّة. وهذا مما لا يتناسب مع اختصاص العلم بالله، ليكون حاله حال العلم بالغيب الذي لا يستطيع الإنسان أن يصل إليه إلا من قبل الله، فلا يملك أية وسيلة ذاتية إليه. وهذا لا يتناسب مع طبيعة القرآن ودوره في هداية الناس إلى التصور الصحيح، في ما يريد الله لهم أن يؤمنوا به أو يرفضوه»[32].

**رابعاً**: روايات أهل البيت(ع)، تؤكد أنّهم هم الراسخون في العلم، وأنّها وإن كانت واردةً على سبيل المصداق، بيد أنّهم المصداق الأكمل والأفضل، لأن «علمهم مستمدّ من علم النبي(ص)»[33].

وقد جاء في حديث النبي محمد(ص): **«أنا مدينة العلم وعليّ بابها»**.

وفي حديث الإمام علي(ع) قال: **«علمني رسول الله ألف باب من العلم، يفتح لي في كل باب ألف باب»**[34].

وما رواه العياشي في تفسيره، عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر محمّد الباقر(ع) عن هذه الرواية: **«ما في القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلاّ، وله حدّ ولكلّ حدّ مطلع. ما يعني بقوله: لها ظهر وبطن؟ قال: ظهره وبطنه، تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلّما جاء منه شيء وقع، قال الله تعالى: ﴿وما يَعْلَمُ تأويلهُ إلاّ الله والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾**(آل عمران7)»[35].

يقول السيد: «نستطيع الوقوف مع الروايات الكثيرة الواردة عن الأئمة(ع)، والمفسرة لبعض آيات القرآن بأهل البيت(ع)، لنجد أنّ

---

(32) (من وحي القرآن)، 5، ص222.

(33) م.ن، 5، ص240.

(34) المصدر نفسه.

(35) م.ن، 1، ص13.

البعض منها كان مختصاً بهم، «كآية التطهير» و«المودة في القربى»، بينما كانت الآيات الأخرى منطلقةً في الخطّ العام الذي يمثّل أهل البيت(ع) النموذج الأكمل له، كآية ﴿والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْم﴾(آل عمران: 7)، و﴿لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾(الرعد: 7)، و﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾(النحل: 43)، و﴿مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ﴾(الرعد: 43)، و﴿كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾، و﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا﴾(فاطر: 32)»[36].

وقد روي عن أبي جعفر(ع) أنه قال: «**كان رسول الله أفضل الراسخين في العلم، قد علم جميع ما أنزل الله عليه من التأويل والتنزيل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلّمه تأويله، وهو وأوصياؤه من بعده يعلمونه كله**».

والظاهر أن الإمام الباقر(ع) كان في مقام تطبيق الآية على الرسول والأئمة، وكان ابن عباس يقول: أنا من الراسخين في العلم، في إشارة إلى انطباق الآية عليه»[37].

وقد ذكرت التفاسير الروائية، كتفسير نور الثقلين، العديد من الروايات عن أهل البيت(ع)، تؤكد أنّ الراسخين في العلم هم النبي(ص) وأهل بيته(ع).

عن أبى بصير عن أبي عبدالله(ع) قال: **نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله.**

وعن بريد بن معاوية، عن أحدهما في قول الله عزّ وجلّ: **﴿وما يَعْلَمُ تأويلهُ إلاّ الله والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾: «فرسول الله(ص) أفضل الراسخين في العلم، قد علّمه الله عزّ وجلّ جميع ما أنزل عليه من التنزيل والتأويل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه تأويله، وأوصياؤه من بعده يعلمونه كله، والذين لا يعلمون تأويله، إذا قال العالم فيهم بعلم، فأجابهم الله بقوله: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا﴾، والقرآن خاص وعام،**

(36) م.ن، 1، ص16.

(37) م.ن، 5، ص239 ـ 240.

**ومحكم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ، فالراسخون في العلم يعلمونه».**

وعن عبد الرحمن ابن كثير عن أبي عبدالله(ع) قال: **الراسخون في العلم أمير المؤمنين والأئمة من بعده(ع).**

وبإسناده إلى أبي جعفر الباقر(ع) حديث طويل يقول فيه(ع): «**فإن قالوا: من الراسخون في العلم؟ فقل: من لا يختلف في علمه، فإن قالوا: فمن هو ذاك؟ فقل: كان رسول الله(ص) صاحب ذلك، فهل بلَّغ أو لا؟ فإن قالوا: قد بلَّغ، فقل: هل مات(ص) والخليفة من بعده يعلم علماً ليس فيه اختلاف؟**

فإن قالوا: لا، فقل: إنَّ خليفة رسول الله(ص) مؤيد، ولا يستخلف رسول الله(ص) إلا من يحكم بحكمه، وإلا من يكون مثله إلا النبوَّة، وإن كان رسول الله(ص) لم يستخلف في علمه أحداً، فقد ضيَّع من في أصلاب الرجال ممن يكون بعده»[38].

في عيون الأخبار في باب مجلس الرضا(ع) عند المأمون مع أهل الملل والمقالات، وما أجاب به علي بن جهم في عصمة الأنبياء: حديث طويل يقول فيه(ع) لعلي بن الجهم: «**ويحك يا علي، اتق الله، ولا تنسب إلى أولياء الله الفواحش وتتأوَّل كتاب الله برأيك، فإن الله عزّ وجل يقول: ﴿وما يَعْلَمُ تأويلهُ إلاَّ الله والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، أما قوله عزَّ وجلَّ في آدم...**»[39].

وجاء في نهج البلاغة: «**أَيْنَ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي اَلْعِلْمِ دُونَنَا كَذِباً وبَغْياً عَلَيْنَا أَنْ رَفَعَنَا الله وَوَضَعَهُمْ، وأَعْطَانَا وحَرَمَهُمْ، وأَدْخَلَنَا وأَخْرَجَهُمْ، بِنَا يُسْتَعْطَى اَلْهُدَى، ويُسْتَجْلَى الْعَمَى**»[40].

بيد أنّنا نجد خطبةً أخرى قد يفهم منها معنى آخر: «**فَانْظُرْ أَيُّهَا اَلسَّائِلُ، فَمَا دَلَّكَ القرآن عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ، فَائْتَمَّ بِهِ، وَاسْتَضِئْ بِنُورِ هِدَايَتِهِ،**

(38) انظر: تفسير نور الثقلين: 1، ص317.

(39) م.ن، 1، ص318.

(40) نهج البلاغة: خطبة 114.

**ومَا كَلَّفَكَ اَلشَّيطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيسَ فِي اَلْكِتَابِ عَلَيكَ فَرْضُهُ، ولاَ فِي سُنَّةِ اَلنَّبِيِّ(ص) وأَئِمَّةِ اَلْهُدَى أَثَرُهُ، فَكِلْ عِلْمَهُ إلى الله سُبْحَانَهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ الله عَلَيْكَ، واعْلَمْ أَنَّ اَلرَّاسِخِينَ فِي اَلْعِلْم هُمُ اَلَّذِينَ أَغْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدَدِ اَلْمَضْرُوبَةِ دُونَ اَلْغُيُوبِ، اَلْإِقْرَارُ بِجُمْلَةِ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ اَلْغَيْبِ اَلْمَحْجُوبِ، فَمَدَحَ الله اِعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْماً، وسَمَّى تَرْكَهُمُ اَلتَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفْهُمُ اَلْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخاً، فَاقْتَصِرْ عَلَى ذَلِكَ، ولاَ تُقَدِّرْ عَظَمَةَ الله سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ اَلْهَالِكِينَ»**[41].

وقد علّق ابن أبي الحديد على هذا المقطع من الخطبة بقوله: «واعلم أن هذا الفصل يمكن أن تتعلق به الحشوية المانعون من تأويل الآيات الواردة في الصفات، القائلون بالجمود على الظواهر، ويمكن أيضاً أن يتعلق به من نفى النظر وحرّمه أصلاً، ونحن قبل أن نحققه ونتكلم فيه، نبدأ بتفسير قوله تعالى **﴿وما يَعْلَمُ تأويلهُ إلاّ الله والرَّاسِخُونَ فِي اَلعِلْم﴾**(آل عمران: 7)، فنقول إن من الناس من وقف على قوله: «إلاّ الله»، ومنهم من لم يقف على ذلك، وهذا القول أقوى من الأول، لأنه إذا كان لا يعلم تأويل المتشابه إلا الله، لم يكن في إنزاله ومخاطبة المكلفين به فائدة، بل يكون كخطاب العربي بالزنجية، ومعلوم أن ذلك عيب قبيح»[42].

وفصّل بعد ذلك بشرح المقصود من الغيب المحجوب: «هو ما لم يأت الكتاب والسنة فيه بشيء، فهو الذي حرم وحظر على المكلفين الفكر فيه»[43].

فيما شرح العلامة الشيخ محمد جواد مغنية تلك الفقرة بقوله: «وكلام الإمام(ع) هنا يدلُّ بصراحة على أنّ الراسخين في العلم هم الذين يعرفون ويميزون بين ما يمكن العلم به، وبين ما لا يمكن، ويقفون عند هذا الغيب

(41) م.ن، خطبة 88.

(42) شرح نهج البلاغة: 3، ص404.

(43) م.ن، 3، ص404.

المحجوب، ويعترفون بجهلهم به، ولا يتكلّفون معرفته ويتعسفون، وفي الوقت نفسه، يحاولون جهدهم أن يعرفوا ما أنزل الله على نبيّه»[44].

## معنى التشابه

يرى تفسير (من وحي القرآن)، أنّ (التشابه) في الآيات المتشابهة لا يعني التشابه على صعيد العلاقة بين اللفظ والمعنى، فإنَّ للمتشابه ظهوراً لفظياً، بيد أن المقصود هو غير ما يتبادر من الظهور، ولذا يقول: «إن التشابه لا يعني المجمل الذي لا يملك أيّ ظهور للفظ في المعنى، كالألفاظ المشتركة وضعاً، أو المحاطة بقرائن مجملة توجب إجمالها، بل المراد به اللفظ الظاهر في معنى معين في الظهور الأولي، الذي يراد به معنى آخر، ببركة القرينة الواضحة التي تمنحه ظهوراً ثانوياً، بحيث لا يشك السامع أو القارئ في مدلوله الحقيقي بعد ذلك، تماماً كما هي قرينة المجاز التي تلحق الكلام، فتؤدي إلى ظهوره في المعنى المجازي الجديد»[45].

وإذا أرجعنا الآيات المتشابهات إلى المحكمات، استطعنا فهم المتشابه فهماً سليماً، لأنّ القرآن يفسِّر بعضه بعضاً، لندرك المعنى المقصود من الآية المتشابهة، لتكون محكمةً بصورة غير مباشرة[46].

يرى السيد المفسر، أنّ «الدراسة الواعية الدقيقة للقرآن في كل موضوعاته الفكرية والعقيدية والتشريعية، ومفاهيمه العامة المنفتحة على حقائق الكون والحياة والإنسان وعالم الغيب والشهادة، توحي إلى القارئ الباحث بأن آيات القرآن تتكامل في بناء الفكر الإسلامي، فإذا كانت هذه الآية توحي بمعنى في بادئ الأمر، فإن الآية الأخرى تفسرها لتلتقي بها في معنى واحد، وإذا جاء الحكم الشرعي في بعضها عاماً أو مطلقاً، فإنّنا نلتقي في بعضها الآخر بما يخصصه أو يقيده، فلا يجد الإنسان فيه

(44) في ظلال نهج البلاغة: 2، ص9

(45) (من وحي القرآن)، 5، ص226.

(46) م.ن، 5، ص226.

اختلافاً بين أفكاره، أو تنافراً بين آياته، أو غموضاً في معانيه، بل هو الوضوح الذي يستمد طبيعته من طبيعة الألفاظ في معانيها الموضوعة، ومن عمق التدبر في أغوارها العميقة، ومن المقارنة الموضوعية بينها، في عملية التكامل في حركة الأفكار في بنيتها الأساسية»[47].

وهذا هو معنى التدبر في قوله: ﴿**أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ القرآن ولَو كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**﴾(النساء: 82).

## المحكمات هنّ أمّ الكتاب

الآيات المحكمات هنّ أم الكتاب، «أي القاعدة التي ترجع إليها كل الآيات في معناها، باعتبارها تمثل الحقيقة الحاسمة التي لا ريب فيها ولا التباس يمكن لأصحاب القلوب الزائغة استغلاله لحرف الناس عن جادة الحق والصواب.

فعند هذه الآيات الأصل تلتقي كل حقائق المعرفة، وإليها ترجع كل الاحتمالات».

أمّا الآيات المتشابهات، فإنّها «لا تملك من الوضوح في الدلالة على معناها ما تملكه الآيات المحكمات، فقد يتردد معناها بين نوعين من المعاني، من حيث تبادر المعنى الحقيقي من اللفظ عند إطلاقه، فيخيّل إلى السّامع أنه المراد منه، ومن حيث وجود بعض القرائن الموحية بالمعنى المجازي أو الكنائي»[48].

ويضرب السيد مصاديق للآيات المتشابهة بسبب حديثها عن أمور غيبية في وصف الله تعالى، أو بسبب كونها من الآيات المنسوخة التي لا يعمل بها:

1 ـ قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى**﴾(طه: 5)، «فإن كلمة الاستواء على العرش، قد توحي بالجلوس عليه والاستقرار فوقه

(47) (من وحي القرآن)، مصدر سابق، 5، ص227.

(48) م.ن، 5، ص224.

بالمعنى المادي، بما يدل على التجسيم للذات الإلهية، تماماً كبقية الأجسام التي يعرض عليها القيام والقعود.

وقد يكون المراد به الاستواء المعنويّ، بمعنى السيطرة والهيمنة على الملك، من حيث استعارته كلمة العرش للملك، وكلمة الاستواء للسيطرة، فيدور الأمر بينهما، فنرجع إلى الآية المحكمة التي لا مجال فيها لأيّ تأويل ﴿لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(الشورى: 11)، التي تنفي عن الله ـ بكلّ وضوحٍ وصراحة ـ كل مماثل في الذات، فتنفي عنه مماثلته للمخلوقات في الجسد، فيتعين المعنى الثاني الذي يبدو واضحاً محكماً بلحاظ هذه الآية»[49].

2 ـ قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾(القيامة: 22 ـ 23)، «فإنها توحي ـ في البداية ـ من خلال معنى الإبصار المنفتح على الله بشكل حسيّ، تماماً كما لو كان جسماً يرى، لأن معنى اللفظ ـ بحسب الوضع ـ هو ذلك، ولكننا إذا قارناه بقوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ﴾(الأنعام: 103)، التي تدل دلالةً واضحةً على امتناع إدراك الأبصار له، كانت مفسرةً لتلك الآية بأنَّ المراد بالنظر إلى الله، النظر العقلي أو الروحي، لا الحسي، أو النظر إليه من خلال النظر إلى مواقع عظمته، فيرتفع اللبس، وتتضح الصورة كأيّ لفظٍ تحيط به القرينة اللفظية أو العقلية على إرادة خلاف ظاهره، ليتخذ اللفظ لنفسه ظهوراً ثانوياً ينبسق معناه إلى الذهن، تماماً كما هو المعنى الحقيقي»[50].

3 ـ الآيات المنسوخة من الآيات المتشابهة على اختلاف العلماء في موارد الناسخ والمنسوخ، لأن الآية المنسوخة ظاهرة «في امتداد الحكم إلى آخر الزمان، كحكم حاسم شاملٍ لكلّ امتدادات الزمن، فإذا جاءت الآية الناسخة، كانت دليلاً على إرادة الحكم المحدود من تلك الآية، ولكن الله أخَّر تحديدها إلى زمن نزول الآية الأخرى، بحيث تؤدي

(49) (من وحي القرآن)، مصدر سابق، 5، ص224.

(50) م.ن، 5، ص224 ـ 225.

المقارنة بينهما إلى وضوح الدلالة، فتتحوّل الآية المتشابهة في ذاتها إلى آية محكمة بلحاظ الآية المحكمة الأخرى»[51].

## أهل البيت(ع) أفضل مصاديق الراسخين وأكملها

يؤكّد تفسير (من وحي القرآن)، من خلال ما تقدَّم من الروايات الواردة عن أهل البيت(ع)، وهي من الروايات المصداقية التطبيقية التي تحدد بعض مصاديق الراسخين في العلم، أنّ الأئمة(ع)، وعلى رأسهم علي بن أبي طالب(ع)، يمثلون المصداق الأفضل والأكمل لمفهوم الراسخين في العلم، على أن تبقى هذه الصفة شاملةً لآخرين وإن كانت بدرجات متفاوتة، شدّةً وضعفاً، شأنها شأن كل المفاهيم المشككة غير المتواطئة، كالإيمان والتقوى والإحسان.

روي عن أبي جعفر(ع) أنه قال: **«كان رسول الله أفضل الراسخين في العلم، قد علم جميع ما أنزل الله عليه من التأويل والتنزيل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلّمه تأويله، وهو وأوصياؤه من بعده يعلمونه كله»**[52].

يقول السيّد المفسّر: «وإذا كانت بعض الأحاديث قد تحدّثت عن النبي محمد(ص) والأئمة(ع)، فإن ذلك وارد على سبيل أنهم أفضل المصاديق، لأن علم النبيّ مستمدّ من وحي الله وإلهامه، كما أن علمهم مستمدّ من علم النبي(ص).

وقد جاء في حديث النبي محمد(ص): **«أنا مدينة العلم وعليّ بابها»**[53].

وفي حديث الإمام علي(ع) قال: **«علّمني ألف باب من العلم، فتح لي من كلّ باب ألف باب»**.

وقال الإمام جعفر الصّادق(ع) في ما روي عنه ما مضمونه: **«حديثي**

---

(51) (من وحي القرآن)، 5، ص225.

(52) م.ن، 5، ص339

(53) م.ن، 5، ص240.

**حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله(ص)، وحديث رسول الله(ص) قول الله عزّ وجلّ».**

وهؤلاء هم الصفوة العليا من الراسخين في العلم، وممن أخذوا من العلم بقدر واسع»[54].

وإذا كانت الروايات في تشخيص الراسخين في العلم تؤكّد على أهل البيت(ع)، لأنّهم أكمل المصاديق، فلا مانع من أن يكون ابن عباس مثلاً من الراسخين، باعتباره تلميذ علي(ع)، ولذا يروى عنه قوله: أنا من الراسخين في العلم، «في إشارةٍ إلى انطباق الآية عليه»[55].

## من هم أهل الذّكر المسؤولون؟

﴿وما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إلاّ رجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾(النّحل: 42).

**﴿وما أَرْسَلْنا قَبْلَكَ إلاّ رجالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ وما جَعَلْناهُمْ جَسَداً لا يَأْكُلُونَ الطَّعامَ وما كانُوا خالِدِينَ﴾**(الأنبياء: 7 ـ 8).

مع أن القرآن من الذكر، وأن أهل البيت(ع) هم أهل الذكر، ومع استفاضة الروايات في ذلك، بيد أن المقصود من أهل الذكر في الموردين، هم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ولا سيما اليهود؛ لما تربطهم من علاقة حميمة مع المشركين لمواجهة المسلمين، لأنه سؤال عن الطبيعة البشرية للأنبياء التي كان يشكك بها المشركون، ويرفضون أن يكون الرسول الأكرم(ص) مبعوثاً ومرسلاً من عند الله عزَّ وجل، لأنه رجل وبشر، وليس ملكاً أو مخلوقاً خارقاً يختلف عن الرّجال والبشر.

---

(54) م.ن، 5، ص240 ـ 241.

(55) م.ن، 5، ص240.

وليس من المعقول أن ندعو من لم يعترف بنبوّة النبي(ص) إلى أن يسأل أهل بيته(ع) عن صحة دعواه في نبوته ورسالته.

من هذا المنطلق، ذهب تفسير (من وحي القرآن) إلى أنّ المورد والسياق يحتّم علينا أن نفسر أهل الذكر بأهل الكتاب. قال في التّفسير: «كان من الضّروري للّذين يؤمنون بالنبوّة من حيث المبدأ، وبالأنبياء في التاريخ الذي سبقهم، ويثيرون الشك في نبوّة محمّد(ص)، لأنه لم يقم بما اقترحوه عليه من معجزات، ولأنه ليس ملكا من الملائكة، أن يسألوا أهل الذكر، ممن اختصوا بالعلم في الكتب السماويّة، وعرفوا تاريخ الأديان وتاريخ الرسل، ليعلموهم ما لم يعلموا من خصائص الرسول الذاتية، ليعرفوا أن محمداً(ص) لم يكن بدعاً من الرسل، فلماذا يطلبون منه ما لم يكن في غيره، إذا كانت طبيعة الرسالة لا تفرض ذلك، ولم يكن الرسل السابقون قد فعلوا ذلك؟»[56].

ولهذا، فإن أهل الذكر، بحسب المورد في آيتي النحل والأنبياء - والخطاب للمشركين - هم «من العلماء بالكتاب الذي أنزل على النبيين، ممن تعتمدون عليهم، في علمهم واطلاعهم ومعرفتهم بالرسالات، فذلك هو سبيل العلم بما يجهله الناس، وذلك بالرجوع إلى أهل الخبرة في ما يختلفون فيه، ليكونوا الحكم الذي يحسم الخلاف، وستجدون أن كل هؤلاء متفقون على أن أنبياء الله لم يكونوا ملائكة، ولا طينة مميزة عن البشر، بل كانوا بشراً كبقية البشر في حياتهم وموتهم، وضعفهم وقوتهم، فلم تنقل لنا أية حقبة زمنية من التاريخ نبياً ليس ببشر»[57].

ولم يكن ما ذهب إليه السيّد المفسّر بدعاً في عالم التفسير والتأويل، كما يظن البعض، الذي لا يميّز بين المعنى السياقي للأمر بالسّؤال في الآية وموردها، وبين المعنى الشّامل الّذي يتجاوز المورد إلى مصاديق عديدة يتحقّق فيها العنوان، ليكون الأمر بسؤال أهل الذّكر إرشاداً إلى

(56) (من وحي القرآن)، 13، ص232.

(57) م.ن، 15، ص193.

أصلٍ عامّ عقلائيّ، بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فإنّ المورد لا يخصّص الوارد، وإنّ العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السبب.

«إنّ الأمر بالسّؤال في الآية ليس ظاهراً في الأمر المولوي لكي يستفاد منه ذلك، لأنّه وارد في سياق الحديث مع المعاندين والمتشكّكين في النبوة من الكفار، ومن الواضح أنّ هذا السياق لا يناسب جعل الحجيّة التعبديّة، وإنما يناسب الإرشاد إلى الطرق التي توجب زوال التشكك، ودفع الشبهة بالحجة القاطعة، لأن الطرف ليس ممن يتعبد بقرارات الشريعة»[58].

## أعلام التفسير

وهذا ما ذهب إليه تفسير الميزان في تحديد أهل الذكر في المورد، بقوله: «والمراد بالذكر الكتاب السماوي، وبأهل الذكر أهل الكتاب، فإنهم كانوا يشايعون المشركين في عداوة النبي(ص)، وكان المشركون يعظّمونهم، وربما شاوروهم في أمره، وسألوهم عن مسائل يمتحنونه بها، وهم القائلون للمشركين على المسلمين: **﴿هؤُلاءِ أَهْدى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً﴾**(النساء: 51)، والخطاب، في قوله: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لا تَعْلَمونَ﴾** للنبي(ص) وكل من يقرع سمعه هذا الخطاب، عالماً كان أو جاهلاً، وذلك لتأييد القول، وهو شائع في الكلام»[59].

والقرآن الكريم وإن كان ذكراً، وأهل القرآن هم أهل الذكر قطعاً، «لكن المشركين المخاطبين بمثل قوله: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾**، لما كانوا لا يسلمون للنبي(ص) النبوة، ولا يصدقونه في دعواه، ويستهزئون بالقرآن ذي الذكر كما يذكره تعالى في قوله: **﴿وقالُوا يا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾**(الحجر: 6) لم ينطبق قوله: **﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾** بحسب المورد إلا على أهل التوراة، وخصوصاً من حيث كونهم أعداء للنبي(ص) رادّين لنبوته، وكانت نفوس المشركين طيبةً بهم لذلك، وقد قالوا في

(58) دروس في علم الأصول، ص256.

(59) الميزان، 14، ص254.

المشركين: ﴿هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً﴾ (النساء: 51)»[60].

من هنا ردَّ العلامة الطباطبائي ما قاله بعض المفسِّرين، من أنَّ «المراد بأهل الذكر أهل القرآن، لأن الله سماه ذكراً، وأهله النبي(ص) وأصحابه وخاصة المؤمنين»، بقوله: «وفيه أن كون القرآن ذكراً وأهله أهله لا ريب فيه، لكن إرادة ذلك من الآية خاصة لا تلائم تمام الحجة، فإن أولئك لم يكونوا مسلمين لنبوة النبي(ص)، فكيف يقبلون من أتباعه من المؤمنين؟»[61].

وإلى هذا الملحظ السياقي أشار السيِّد الخوئي; في درس الخارج، بقوله: «مورد هذه الآية هو النبوة، والمأمورون بالسؤال هم عوام اليهود»[62].

ومن قبله، أشار أستاذه ضياء العراقي، بظهور قوله: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾(النحل:43) «بمقتضى السياق في إرادة علماء أهل الكتاب، والسؤال منهم فيما يرجع إلى علائم النبوة المكتوبة في كتبهم السماوية»[63].

وقد أشار إلى ذلك من قبل الفيض الكاشاني في تفسيره (الصافي)، بقوله: «وأما أمر المشركين بسؤال أهل البيت عن كون الرسل رجالاً لا ملائكةً، مع عدم إيمانهم بالله ورسوله، فمما لا وجه له، إلا أن يسألوهم عن بيان وجه الحكمة فيه، وفيه ما فيه»[64].

## كيف نفهم الروايات؟

والسؤال المهم هنا هو: كيف نفهم تلك الروايات المستفيضة التي تؤكد أن أهل الذكر هم أئمة أهل البيت(ع)؟

والإجابة عن هذا السؤال بسيطة جدّاً، فيما إذا فرّقنا بين المورد

(60) م.ن، 12، ص258.

(61) م.ن، 12، ص259.

(62) مصباح الأصول، تقرير بحث الخوئي للبهسودي، 2، ص190.

(63) نهاية الأفكار، آقا ضياء العراقي، 3، ص131.

(64) تفسير الصافي، 4، ص138.

وغيره، فإن الأمر الرباني بسؤال أهل الذكر إن كان شاملاً لجميع المسائل والموارد التي نجهلها أو نختلف فيها مع الآخر، فهذا يعني أن يكون مرجعنا عند الجهل والاختلاف في توضيح الأمور والحقائق هم اليهود والنصارى!! ولا شك، فإنهم سيدعوننا والحال هذه إلى دينهم، وتكون إجاباتهم وفق كتبهم ومعتقداتهم.

وهذا ما أجاب به الإمام الباقر(ع) أحد تلامذته (محمد بن مسلم)، إذ سأله: إن من عندنا يزعمون أن قول الله تعالى: **﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾** أنهم اليهود والنصارى؟

فقال(ع): إذاً يدعونكم إلى دينهم!!

ثم أشار(ع) بيده إلى صدره، وقال: «**نحن أهل الذكر، ونحن المسؤولون... الذكر القرآن**».

وعن الإمام الصادق(ع): «قال جلّ ذكره: **﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾** الكتاب الذكر، وأهله آل محمد(ص)، أمر الله عزّ وجلّ بسؤالهم ولم يأمر بسؤال الجهال، وسمّى الله عزّ وجلّ القرآن ذكراً، فقال تبارك وتعالى: **﴿وأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ولَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾**(النحل: 44)، وقال تعالى: **﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾**(الزُّخرف: 44)».

يعلّق العلامة الطباطبائي على هاتين الروايتين وغيرهما، انطلاقاً من ضرورة التفريق بين المورد وغيره، بقوله: «وقد مرّ أن الخطاب في الآية على ما يفيده السياق للمشركين من الوثنيين المحيلين للرسالة، أمروا أن يسألوا أهل الذكر، وهم أهل الكتب السماوية: هل بعث الله للرسالة رجالاً من البشر يوحى إليهم؟ ومن المعلوم أن المشركين لما كانوا لا يقبلون من النبي(ص)، لم يكن معنى لإرجاعهم إلى غيره من أهل القرآن، لأنهم لم يكونوا يقرون للقرآن أنه ذكر من الله، فتعين أن يكون المسؤول عنه بالنظر إلى مورد الآية هم أهل الكتاب، وخاصةً اليهود»[65].

(65) الميزان، مصدر سابق، 12، ص285.

وفي موردٍ آخر يقول: «لكن المشركين المخاطبين بمثل قوله: ﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، لما كانوا لا يسلّمون للنبي(ص) النبوّة، ولا يصدّقونه في دعواه، ويستهزئون بالقرآن ذي الذكر كما يذكره تعالى في قوله: ﴿وقالُوا يا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾(الحجر: 6)، لم ينطبق قوله: ﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ بحسب المورد إلا على أهل التوراة، وخاصة من حيث كونهم أعداء للنبي(ص)، رادّين لنبوته، وكانت نفوس المشركين طيبة بهم لذلك، وقد قالوا في المشركين: ﴿هؤُلاءِ أَهْدى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً﴾(النّساء: 51)»[66].

«وأما إذا أخذ قوله: ﴿فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾في نفسه، مع قطع النظر عن المورد، ومن شأن القرآن ذلك ـ ومن المعلوم أن المورد لا يخصص بنفسه ـ كان القول عاماً من حيث السائل والمسؤول والمسؤول عنه ظاهراً، فالسائل كل من يمكن أن يجهل شيئاً من المعارف حقيقية والمسائل من المكلّفين، والمسؤول عنه جميع المعارف والمسائل التي يمكن أن يجهله جاهل، وأما المسؤول، فإنه وإن كان بحسب المفهوم عاماً، فهو بحسب المصداق خاص، وهم أهل بيت النبي(ع)»[67].

«وذلك أن المراد بالذكر، إن كان هو النبي(ص) كما في آية الطلاق، فهم أهل الذكر، وإن كان هو القرآن كما في آية الزخرف، فهو ذكر للنبي(ص) ولقومه ـ وهم قومه أو المتيقّن من قومه ـ فهم أهله وخاصته، وهم المسؤولون ـ وقد قارنهم(ص) بالقرآن، وأمر الناس بالتمسك بهما في حديث الثقلين المتواتر قائلاً: «**إنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض**». ومن الدليل على أن كلامهم من الجهة التي ذكرناها، عدم تعرّضهم لشيء من خصوصيات مورد الآية».

«ومما قدمناه، يظهر فساد ما أورده بعضهم على الأحاديث، أنَّ

(66) الميزان، 12، ص258.

(67) م.ن، 12، ص285.

المشركين الذين أمروا بالسؤال ما كانوا يقبلون من النبي(ص)، فكيف يقبلون من أهل بيته؟»[68].

وقد نبه إلى هذه الملاحظة المنهجيّة المرجع السيّد الخوئي في دروسه في البحث الخارج، كما في تقريرات تلميذه في مصباح الأصول، بقوله: «إنّ مورد هذه الآية أيضاً هي النبوة، والمأمورون بالسؤال هم عوام اليهود... ولا ينافى ذلك ما في الأخبار من أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمة(ع) لأن أهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع، ويختلف باختلاف الموارد، ففي مقام إثبات النبوة الخاصة بما وصف الله نبيه في الكتب السماوية، يكون المراد من أهل الذكر علماء اليهود والنصارى، ولا يصحُّ أن يراد في هذا المقام الأئمة(ع) لأن الإمامة فرع النبوة، فكيف يمكن إثبات النبوة بالسؤال عن الإمام الذي تثبت إمامته بنص من النبي(ص). نعم، بعد إثبات النبوة والإمامة، يكون الأئمة(ع) أهل الذكر، فلا بد من السؤال منهم فيما يتعلق بالأحكام الشرعية، كما أنّ أهل الذكر في زمان الغيبة هم الرواة بالنسبة إلى الفقهاء، والفقهاء بالنسبة إلى العوام، والمعنى واحد في الجميع، إنّما الاختلاف في المصاديق بحسب الموارد»[69].

ومن قبله ـ كما ذكرنا ـ نبّه أستاذه العراقي، بمقتضى الظهور السياقي في «إرادة علماء أهل الكتاب، والسؤال منهم فيما يرجع إلى علائم النبوّة المكتوبة في كتبهم السماوية»، وهذا لا ينافي ما ورد «من النصوص في تفسير أهل الذكر بالأئمة المعصومين، كخبر الوشاء، سألت الرضا(ع) عن قوله: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾(النحل: 43). فقال(ع): «**نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون. فقلت: فأنتم المسؤولون ونحن السائلون؟ فقال: نعم...**»[70].

وقد أشار إلى روايات أهل البيت(ع) صاحب كتاب منتقى الأصول، بقوله: «إنّ التفسير بمثل ذلك يرجع إلى بيان المصاديق، لا بيان المعنى

(68) الميزان، 12، 285.

(69) مصباح الأصول، مصدر سابق، 2، ص190.

(70) نهاية الأفكار، 3، ص131.

المراد على سبيل الحصر، ففي زمانهم (ع)، يكونون هم مصداق أهل الذكر الذي ينبغي السؤال منهم. ومثل ذلك كثير في تفسير الآيات الوارد في النصوص، فراجع»[71].

كما نبه إلى ذلك كتاب دراسات في علم الأصول، بقوله: «الصّحيح أن الآيتين نزلتا في علماء اليهود. وقد وردت روايات في تفسير أهل الذكر بالأئمة الطاهرين(ع)، ولا يبعد أن يقال: إن أهل الذكر عنوان عام يشمل الجميع، ويختلف باختلاف الموارد، فأهل الذكر في مقام إثبات النبوة، وما وصف الله به نبيه(ص) في الكتب السماوية هم علماء اليهود والنصارى، وفي هذا المقام، لا يراد الأئمة من أهل الذكر، لأن إثبات كونهم من أهل الذكر فرع ثبوت النبوة، فكيف يمكن إثباتها بالسؤال عنهم. نعم، بعد إثبات النبوة، لا بد لمن يريد القرب والزلفى من المولى سبحانه أن يسأل الأئمة(ع)، فهم أهل الذكر في هذا المقام، كما أن أهل الذكر في عصر الغيبة هم الرواة بالقياس إلى الفقهاء، والفقهاء بالإضافة إلى عامة الناس، فالمعنى واحد، والاختلاف في المصاديق باختلاف الموارد»[72].

## أمران أساسان

من هنا، يتبين لنا جيّداً أمران أساسان:

**الأمر الأول**: من الخطأ أن نفسّر أهل الذكر بحسب المورد والسياق بأهل البيت(ع)، لأن الأمر بالسؤال موجّه إلى المشركين الذين لا يؤمنون بالنبي(ص)، ولأن المسألة عن بشرية الأنبياء. لذا، فإن أهل الذكر في المقام هم أهل الكتاب، «بل لم ينطبق قوله: ﴿**فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ**﴾ بحسب المورد إلا على أهل التوراة»، على حدّ تعبير تفسير الميزان.

**الأمر الثاني**: من الخطأ أن نرفض الروايات التي تفسر أهل الذكر بأهل البيت(ع)، بحجة أن المقصود من أهل الذكر في المورد والسياق هم

(71) منتقى الأصول، تقرير بحث الروحاني للحكيم، 6، ص294.

(72) دراسات في علم الأصول للشاهرودي.

أهل الكتاب من اليهود والنصارى. فإن أكبر وأكمل وأزكى مصداق لأهل الذكر هم العترة الطاهرة، الذين هم أهل القرآن بحق، لأنهم الثقل الآخر الذي لا يفترق عنه. وقد جاء في السياق بعد ذلك قوله: **﴿لَقَدْ أَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ كِتاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾** (الأنبياء: 10)، وقوله: **﴿وهذا ذِكْرٌ مُبارَكٌ أَنْزَلْناهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ﴾** (الأنبياء: 50).

وهناك العديد من الآيات التي تركِّز على صفة الذكر في القرآن الكريم:

**﴿إِنْ هو إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ * ولَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾** (ص: 87 ـ 88).

**﴿وما عَلَّمْناهُ الشِّعْرَ وما يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هو إِلاَّ ذِكْرٌ وقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾** (يس: 69).

**﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾** (الحجر: 9).

**﴿ص والقرآن ذِي الذِّكْرِ * بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وشِقاقٍ﴾** (ص: 1 ـ 2).

ولا شك، فإن أهل البيت(ع) هم المصداق الأكمل لأهل الذكر (القرآن)، وقد كان علي(ع) المرجع بعد رسول الله(ص) في التفسير والحكم والقضاء، ويكفي حديث الثقلين المتواتر دليلاً على ذلك. وقد كان الإمام الباقر(ع) يقول: **«لا يسعكم فيما ينزل بكم مّما لا تعلمون، إلا الكفّ عنه والتثبّت والردّ إلى أئمة الهدى، حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلوا عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحقّ، قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾**(النحل: 43)».

وفي الكافي، بإسناده عن زيد الشحام قال: **«دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر(ع) فقال: يا قتادة، إنك فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر(ع): بلغني أنّك تفسّر القرآن؟ قال له قتادة: نعم، فقال أبو جعفر(ع): فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت، وإن كنت فسرت من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة، إنما يعرف القرآن من خوطب به»**[73].

---

(73) الكافي، مصدر سابق، 8، ص311.

وقد عقد الكليني في الكافي باباً بعنوان: أهل الذكر هم الأئمة(ع)، وقد اختلفوا في النظر إلى هذه الروايات إلى ثلاثة مواقف:

**الموقف الأوّل**: التفسير الباطني في مقابل الظاهري، فإن للقرآن ظهراً وبطناً.

**الموقف الثاني**: تطبيق الكلي على مصداقه، فلا ينافي شموله لغيره، وقد ورد عنهم(ع)، **أنه لو ماتت الآية بموت من نزلت فيه لمات القرآن، وأن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر.**

**الموقف الثالث**: اختصاصها بهم(ع)؛ لأنه لا يظهر من النصوص محض تطبيق أهل الذكر عليهم، ولا نزولها فيهم، وأنّ أهل البيت(ع) هم أهل القرآن حقيقةً، وبالمعنى الشامل والمتكامل.

وعلى أي حال، فإنه لا تعارض بين المقصود من «أهل الذكر» بحسب المورد والسياق، وهم أهل الكتاب، والمقصود منه، بحسب الجري والانطباق، أهل البيت(ع)، فإن المورد لا يخصص الوارد، ليشمل الوارد كلَّ من ينطبق عليه عنوان «أهل الذكر»، وإنْ تفاوت الانطباق من مصداقٍ إلى مصداق، باختلاف معنى الذكر وأهله، والموضوع الذي يُسأل عنه.

## القرآن: الظاهر والباطن

يؤكّد تفسير (من وحي القرآن) ضرورة فهم واستنطاق الروايات الواردة عن مدرسة أهل البيت(ع) ـ التي تعطينا صفات القرآن ـ فهماً منسجماً مع القرآن المبين، ودوره في عملية الصراع والتغيير، الذي تنزّل ليكون دستور حياة، **﴿هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الهُدَى وَالفُرْقَانِ﴾** (البقرة: 185).

ومن هذه الروايات، روايات الظاهر والباطن، لما لها من دور كبير وخطير في عملية قراءة النص والتأويل والتفسير.

والقرآن من دون شك نص عميق، بل من أعمق النصوص على الإطلاق، فإنّه «البحر الذي لا يدرك قعره»، فمن البديهي أن يكون له

بطون وظهور، ومستويات وأعماق، وأبعاد وآفاق، ووجوه مختلفة، ومصاديق متجددة، وقراءات متعددة، ومعاني ودلالات للآية الواحدة، ولوازم وتطبيقات، وإيحاءات مستمرة وإشارات.

ولذا، فلا أحد من المسلمين، فضلاً عن المفسّرين، ينفي هذه الحقيقة التي تعدّ من البدهيات، فإنّ القرآن تنزل ليكون منهاج حياة إلى يوم القيامة، يخاطب جميع المستويات والعقول والأفهام، فلا غرابة أن يكون هذا الكتاب العزيز **«نُوراً لاَ تُطْفَأُ مَصَابِيحُهُ، وسِرَاجاً لاَ يَخْبُو تَوَقُّدُهُ، وبَحْراً لاَ يُدْرَكُ قَعْرُهُ، ومِنْهَاجاً لاَ يُضِلُّ نَهْجُهُ، وشُعَاعاً لاَ يُظْلِمُ ضَوْؤُهُ، وفُرْقَاناً لاَ يُخْمَدُ بُرْهَانُهُ، وتِبْيَاناً لاَ تُهْدَمُ أَرْكَانُهُ، وشِفَاءً لاَ تُخْشَى أَسْقَامُهُ، وعِزّاً لاَ تُهْزَمُ أَنْصَارُهُ، وحَقّاً لاَ تُخْذَلُ أَعْوَانُهُ»**.

**«فَهُو مَعْدِنُ الإيمان وبُحْبُوحَتُهُ، ويَنَابِيعُ اَلْعِلْمِ وبُحُورُهُ، ورِيَاضُ اَلْعَدْلِ وغُدْرَانُهُ، وأَثَافِيُّ اَلْإِسْلَامِ وبُنْيَانُهُ، وأَوْدِيَةُ اَلْحَقِّ وغِيطَانُهُ، وبَحْرٌ لاَ يَنْزِفُهُ اَلْمُسْتَنْزِفُونَ، وعُيُونٌ لاَ يُنْضِبُهَا اَلْمَاتِحُونَ، ومَنَاهِلُ لاَ يَغِيضُهَا اَلْوَارِدُونَ، ومَنَازِلُ لاَ يَضِلُّ نَهْجَهَا اَلْمُسَافِرُونَ، وأَعْلَامٌ لاَ يَعْمَى عَنْهَا اَلسَّائِرُونَ، وَآكَامٌ لاَ يَجُوزُ عَنْهَا اَلْقَاصِدُونَ»**[74].

وقد توهّم البعض أنّ السيد المفسر لا يؤمن بحقيقة الظهور والبطون في القرآن، ومنشأ هذا الوهم من قراءة خاطئة لبعض العبارات التي تنفي بعض تفسيراتها ومعانيها، كالتفسير الذي يرى أنّ البطون أسرار لا يمكن أن يطّلع عليها إلا المعصوم، أو أنّ للفظ معنى ظاهراً يختلف عن معناه الباطن ولا علاقة بين المعنيين.

إن رفض بعض التفسيرات أو التأويلات لمعنى الظاهر والباطن، لا يعني رفض وجودهما وعدم الاعتراف بهما، فقد اختلف الأعلام في المراد من الحديث: **«ما نزل من القرآن من آية إلا ولها ظهر وبطن»**، أو الحديث: **«إنّ للقرآن بطناً وللبطن بطن، وله ظهر وللظهر ظهر»**، على وجوه وأقوال.

---

(74) نهج البلاغة: مصدر سابق، خطبة 189.

بل إنّ تفسير (من وحي القرآن) يدعو في مقدمته إلى ضرورة إعطاء تفسيرات صحيحة لهذه الظاهرة القرآنية التي أكّدتها روايات أهل البيت(ع) ـ والتي تنسجم مع طبيعة القرآن ورسالته وإعجازه ـ ليكون الفهم والتفسير منطلقاً من الروايات ذاتها أوّلاً، ومن علاقة معنوية بين الباطن والظاهر ثانياً، ومن «استنطاق هذا المصطلح على أساس إرادة المعنى الواحد الذي تختلف طريقة فهمه تبعاً لاختلاف ثقافة الإنسان الذي يعيه في معرفته بخصائص الأشياء، تماماً كما يتصور بعض النّاس الشمس، من خلال شكلها البارز، بشكل سطحي، بينما يتصورها بعض آخر، من خلال عمق تكوينها وطبيعتها وآثارها، بشكل عميق شامل بالمقدار الذي توصّل العلم إلى معرفته، ما قد يخيّل إلينا أنّ هناك معنيين مختلفين من جهة اختلاف حجم الصورة أو طبيعتها المنطبعة في الوعي الفكري للإنسان»[75].

ومن خلال استقراء روايات الظاهر والباطن، يمكن أن يكون له معان متعددة:

## الأوّل: المعنى الجزئي والمعنى الكلّي

قد يكون معنى الظاهر والباطن على مستوى «المعنى الجزئي الذي تمثّله الآية في مواردها المتحركة في الواقع في عصر النزول، أو في مواقع النزول، والمعنى الكلّي الذي يطل على كلّ المفردات التي تختزن مفهومه وخصوصيته الشاملة، في الماضي والحاضر والمستقبل، ليكون المعنى الظاهر هو المعنى الجزئي المنفتح على الحاضر، أمّا المعنى الباطن، فهو المعنى المنفتح على الصورة الكلية المفتوحة على المستقبل، حتى لا يتجمد القرآن في الموارد التي نزل فيها، بل يمتدّ، على مستوى القاعدة الكلية، إلى كلّ الموارد المماثلة، في الحوادث المتجددة، في مستقبل الحياة والإنسان».

وهذا هو ما تحدث عنه الإمام محمد الباقر(ع) في أكثر من حديث:

---

(75) (من وحي القرآن)، مصدر سابق، م1، ص12.

الصدوق بإسناده عن حمران بن أعين، قال: «**سألت أبا جعفر(ع) عن ظهر القرآن وبطنه؟ فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم، يجري فيهم ما نزل في أولئك**»[76].

العياشي في تفسيره، عن الفضيل بن يسار قال: سألت أبا جعفر محمّد الباقر(ع) عن هذه الرواية: «**ما في القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن، وما فيه حرف إلاّ وله حدّ، ولكلّ حدّ مطلع. ما يعني بقوله: لها ظهر وبطن؟**

قال: «**ظهره وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلّما جاء منه شيء وقع، قال الله تعالى: ﴿وما يَعْلَمُ تأويلهُ إلاّ الله والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾**(آل عمران: 7)»[77].

الإمام(ع): «**إن القرآن حيّ لم يمت، وإنه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر**»[78].

«ومن الواضح أنّ الحديث الأول، يريد التأكيد أنّ الخصوصية التي تمثّل مورد الآية، تستبطن في داخلها المعنى الكلي العام، الذي يتجدد عبر الزمن كلّه كلّما تجددت الموارد المماثلة في امتداده، وهذا ما عبّر عنه في حديث آخر، في أنّ القرآن يموت إذا نزل في قوم مخصوصين يغيبون في الزمن، ولكنّه يجري مجرى الشمس والقمر واللّيل والنّهار، لتكون القضية قضية النموذج الذي يجسّد الفكرة العامة التي استهدفها النصّ القرآني، ونزلت من خلالها الآية، فليس هناك معنيان للّفظ، بل هناك معنى واحد يتحرك في خطّ الزمن، من الماضي إلى الحاضر، ليطلّ على المستقبل في خطّ الخصوصية التي تتجسّد في جميع المراحل والأفراد».

يرى السيد المفسر أنّ «قيمة القراءة القرآنية وطبيعة الوعي القرآني، لا تتمثل في الفهم الحرفي والتاريخي لآياته فقط، بل في معرفتنا للجانب

---

(76) البحار، 89، ص55.
(77) م.ن، 89، ص61.
(78) م.ن، 35، ص648.

التطبيقي الذي يمثل حركة الوعي القرآني في حياة الناس المستقبلية، التي تتنوع مظاهرها وأشكالها ونماذجها في إطار وحدة القضايا الأساسية التي تبقى وتعيش في جميع المراحل، لأننا نريد أن نتحرك مع القرآن، والقرآن يتحرك مع الحياة في اتجاه الأهداف الكبيرة التي أراد الله من الإنسان بلوغها وتحقيقها. وهذا ما يجب أن يحكم قراءتنا للقرآن وفهمنا له، ليكون القرآن هو المرآة الصافية التي نكتشف فيها أنفسنا وحياتنا، انطلاقاً من آياته التي نعتبرها نوراً ورحمةً للعالمين.

فإن الحياة تتجدد، ولكن الليل والنهار يبقيان فيحكمان حركة الحياة، كما أن الكون يتجدد، ولكن الشمس والقمر يظلان في مدد دائم للحياة بالنور والإشعاع والدفء»[79].

وهكذا ينظر إلى أسباب النزول، كونها «المنطلق الذي تحركت الفكرة من خلاله بعيداً عن كلّ ما يحدّدها ويقيّدها في دائرته، ولذلك عاشت الآيات الكريمة لتتّسع وتمتدّ مع الزمان والمكان في كلّ مجال يتّسع للفكرة وللمفهوم من خلال النموذج الأول، فكان من جراء ذلك أن أصبحت الآيات تعيش معنا صراعنا مع الكفر والشرك والظلم والطغيان، تماماً كما كانت تعيش مع نماذجها الأولى صدقاً والتزاماً وإرادةً حرة تتحدى الواقع المنحرف بكلّ ما تملكه من خطوات الحرية في الفكر والعمل. وهذا هو ما وردت فيه الكلمات المأثورة عن أئمة أهل البيت(ع): **إنّ القرآن يجري كما تجري الشمس والقمر**»[80].

يؤكد المفسر هذا المعنى من الباطن في مناسبات عديدة من تفسيره، كقوله: «وربما أطلق التأويل والباطن على استيحاء المعنى الذي نزلت الآية فيه، إلى أجواء شاملة يمتد بها إلى كل ما يماثله في حركة المستقبل في حقائق الحياة. وبهذا كثرت الأحاديث عن هذا الموضوع بأسلوب أن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر واللّيل والنّهار»[81].

(79) (من وحي القرآن)، 1، ص139.

(80) م.ن، 1، ص26.

(81) م.ن، 5، ص223.

**الثاني: اختلاف آفاق النظرة ومجالاتها وأبعادها**

قد يكون معنى الظاهر والباطن نابعاً من تعدد الآفاق واختلاف النظرة وجوانبها للآية الواحدة، إذ يتنوع المعنى بحسب تنوع الرؤية واختلاف مجالاتها.

وهذا ما نتلمَّسه في رواية الصدوق بإسناده عن جابر بن يزيد الجعفي قال: «**سألت أبا جعفر(ع) عن شيء من التفسير فأجابني، ثمّ سألته عنه ثانيةً فأجابني بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك، كنت أجبتني في هذه المسألة بجوابٍ غير هذا قبل اليوم؟**

فقال: يا جابر، إن للقرآن بطناً وللبطن بطن، وله ظهر وللظهر ظهر، يا جابر: ليس شيء أبعد عن عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل متصرف على وجوه»[82].

يعلق السيد المفسر على هذا الحديث بقوله: «إنّ هذا الحديث قد يوحي لأول وهلة بالتعدد في المعنى للكلمة الواحدة، من خلال دلالته على تعدد التفسير، والتأكيد أنّ لظاهر الكلمة ظهراً ولباطنها بطناً، ولكنّ التدقيق فيه يدلّ على أنّه يريد معالجة الآية في مدلولها لا في كلماتها، فنحن نلاحظ أنّ بعض الآيات قد تنطلق في الحديث عن عدة جوانب للفكرة، بحيث تتكامل في الخطّ الواحد الذي تتعدد آفاقه وجوانبه، فقد تجد للمسألة الواحدة جانباً يتصل بالأخلاق، وجانباً آخر يتصل بالاجتماع، وثالثاً يتصل بالسياسة، وهكذا، ما يجعل من الممكن أن يتحدث عنها الإنسان الباحث من عدة جوانب، بحيث يبدو الحديث عن كلّ جانب كما لو كان مدلولاً لآية بشكل مستقل».

«ولعلّ هذا هو مراد الإمام(ع) في اتصال الكلام من خلال وحدة مضمونه، وتصرّفه على وجوه من خلال تعدد جوانبه، فيمكن للمعنى

---

(82) البحار، مصدر سابق، 59، ص59.

الذي نزل به القرآن أن يجتذب معنى آخر، كما يمكن للإيحاءات التي توحي بها الآية أن تجتذب إيحاءً آخر»[83].

### الثّالث: المعنى المادّي والمعنى المعنويّ

قد لا يكون المقصود من التأويل والباطن «إرادة غير المعنى الظاهر من اللفظ، بل استيحاء معنى من خلال المعنى المقصود من اللفظ، بحسب الوضع الذي انطلق من خلال الاستعمال». وهذا ما نتلمسه في العديد من الروايات:

### 1. الإحياء المعنوي

عن الإمام الباقر(ع) في قوله تعالى: **﴿وَمَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾** (المائدة: 32)، قال: **«من حرَق أو غرق»**، قلت: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ فقال: **«ذلك تأويلها الأعظم»**[84].

ومن الواضح أن الإمام(ع) يريد أن يلفت أنظارنا في قوله: **«ذلك تأويلها الأعظم»**، إلى مسألة مهمة قد يغفل عنها الكثير من الناس في قراءة النص، وهي «أنّ التعمّق في قيمة الهدى الذي يتحرّك فيه الدعاة إلى اللّه، لينقلوا النّاس إليه من مواقع الضلال، لا يقلّ أهميةً عن قيمة الحياة التي ينقذها النّاس من الموت، لأنّ نتائج الهدى في روحيّة الإنسان وفي مصيره الأبدي تمثّل نتائج الحياة الحقيقيّة، فهي مسألة استيحائيّة لا مدلوليّة، أو ربما يقرب من مفهوم الموافقة»[85].

«إنّ الآيات قد تتحرّك في نطاق مضمون فكري معيّن، ولكنّها توحي لنا بشكل آخر، باعتبار علاقة المعنى الذي تتضمنه الآية بالمعنى الآخر، من حيث طبيعة النتائج العملية، ومن حيث وحدة المسار، وهذا هو ما عبّرت عنه بعض الأحاديث المأثورة عن أئمة أهل البيت(ع) بالتأويل،

---

(83) (من وحي القرآن)، ، ص14.

(84) البحار، مصدر سابق، 2، ص347 ـ 348.

(85) (من وحي القرآن)، 1، ص15.

الذي لا يقصد فيه إعطاء اللفظ مدلولاً ثانياً غير المدلول الذي يظهر فيه بحسب وضعه اللغوي، بل يقصد استيحاء المعنى الحقيقي، ومن أجل الإيحاء بمعنى آخر».

«والظاهر أنّ المراد من التأويل الأعظم هنا هو المفهوم الأعمق بما يتسع له إيحاء الآية، لأنّ قيمة الحياة تتمثل في ما تحققه من الارتباط بالله والسير على هداه، فلا قيمة لها إذا كانت سائرةً في خبطٍ عشوائيّ في الضلال»[86].

## 2. الطّعام المعنوي

الإمام الباقر(ع) في تفسير قوله تعالى: **﴿فَلْيَنْظُرِ الإنسان إلى طَعامِهِ﴾** (عبس: 24) «**قال: قلت: ما طعامه؟ قال: علمه الذي يأخذه ممّن يأخذه**»[87].

يرى السيد المفسر «أنّ العلم لا يمكن أن يكون مدلولاً لكلمة الطعام في هذه الآية، حتى مع تصورنا أنّ هناك طعاماً للعقل بالإضافة إلى طعام الجسد، لأنّ الآيات الأخرى تؤكّد أنّ المراد به الغذاء المادي الذي ينطلق من النبات، وهي قوله تعالى: **﴿أَنّا صَبَبْنَا الْماءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنا فِيها حَبًّا * وعِنَباً وقَضْباً * وزَيْتُوناً ونَخْلاً * وحَدائِقَ غُلْباً * وفاكِهَةً وأَبًّا * مَتاعاً لَكُمْ ولِأَنْعامِكُمْ﴾**(عبس: 25 ـ 32)، فإنّ هذا كلّه لا ينسجم مع مدلول العلم كما هو واضح، لكنّ الإمام(ع) أراد أن يستوحي من هذه الكلمة «الطعام» معنى العلم، باعتبار أنّ الكلمة، في إيحاءاتها، تجتذب الجانب المعنوي للطعام الذي هو نعمة إلهية تزيد أهميتها على النعم الإلهية المادية المغذية للجسد»[88].

ويقول في موضع آخر: «ومن المعلوم أن هذا ليس تفسيراً لكلمة الطعام ـ حتى بنحو المجاز ـ لأن السياق في الآيات التي بعدها لا تتناسب

---

(86) (من وحي القرآن)، 1، 26 ـ 27.

(87) البحار، 2، 398.

(88) (من وحي القرآن)، 1، 15.

مع ذلك، ولكنه استيحاء لفضل الله على الإنسان بالعلم بالدرجة العليا التي يتقدم بها على الغذاء المادي»[89].

وانطلاقاً من هذا النمط من الروايات التفسيرية الصادرة عن مدرسة أهل البيت(ع)، وهي كثيرة، يرى صاحب (من وحي القرآن) «ضرورة دراسة هذا الأسلوب الاستيحائي القرآني في التفسير، لأنّه الأسلوب الذي يجعل الإنسان ينطلق من الآية إلى عوالم أخرى، من خلال طبيعة الغايات التي تتحرّك إليها، مما تلتقي به في أكثر من أفق، في نطاق القواعد الإسلامية والعربية العامة.

وهذا هو الذي يجعلنا ننتقل من الصورة المادية إلى الصورة المعنوية، ومن التجربة التاريخية للمجتمع الذي نزل القرآن فيه وعالج مشاكله وتحدياته وقضاياه، إلى التجربة الجديدة التي نواجه فيها تحديات الواقع ومشاكله، الأمر الذي يجعل للقرآن صفته الحركية، إلى جانب الصفة التشريعية والتوجيهية والوعظية ونحو ذلك».

### 3. الأبواب المعنويّة

عن الإمام أبي جعفر محمد الباقر(ع) ـ في كتاب المحاسن للبرقي ـ في قوله تعالى: **﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾**(البقرة: 189) قال: **«يعني أن يأتي الأمر من وجهه، أيّ الأمور كان»**[90].

يحتمل السيد المفسر أن تكون هذه الرواية «على سبيل الاستيحاء أو التطبيق لا على سبيل التفسير. ولعل هذا هو الأقرب إلى الأجواء القرآنية العامة، وهو الذي يجب أن نستوحيه في حياتنا العملية، عندما نريد أن ننطلق في أي مجال للدعوة، فنتحرك معه بالأسلوب الذي يمكن أن يؤدي إلى الغاية، ويوصل إلى المطلوب، من خلال دراسة الواقع الفكري والعملي، والمؤثرات التي تساهم في طبيعة الشخص أو الحالة، أو عندما نريد أن نعمل في أية حركة ثقافية أو سياسية أو اجتماعية أو عسكرية. . فإن

---

(89) (من وحي القرآن)، مصدر، سابق، 6 ص416.

(90) المحاسن.

علينا أن نواجه القضايا من بابها الذي ندخل من خلاله إلى كل المجالات التي تخلق من التحرك حالة واقعيةً تساهم في تحقيق فرص النجاح، وتبتعد عن كل أسباب الفشل، سواء في ذلك جانب الفكرة، أو الوسيلة، أو الأسلوب، أو القيادة، أو طبيعة الساحة التي تنطلق فيها الحركة، أو الظروف الموضوعية التي تحيط بها، أو الخلفيات التي تكمن وراءها، وهكذا في كل العناصر الحية التي تجعلنا نواجه الموقف من وجهه لا من ظهره. وذلك هو سبيل التقوى الذي يجعلنا نحسب حساب كلّ خطوة نخطوها على أساس رضا الله، الذي هو سبيل الفلاح في الدنيا والآخرة»[91].

### 4. إنفاق العلم والجاه والخبرة

عن أبي بصير، عن أبي عبدالله(ع) قال: **﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾**(البقرة: 3) قال: «**مما علّمناهم يبثّون** (ينبثون)، **ومما علّمناهم من القرآن يتلون**»[92].

ومن الواضح ـ كما يرى السيد ـ أنّ الرواية من روايات التطبيق، بذكر بعض المصاديق الخفية التي قد لا تتبادر إلى الذهن لأول وهلة، لتعطي «الفكرة التي تمتد بالإنفاق إلى ما هو أبعد من المال، فتتسع المسؤولية لتشمل كل طاقة يملكها الإنسان مما يحتاج إليه الآخرون».

«ومن الطبيعي أن الإمام الصادق(ع) لا يريد أن يحصر مدلول الآية في إنفاق العلم، لأن مجالها اللغوي أوسع من ذلك، ولأن الآيات القرآنية الكثيرة الواردة في أمثال هذا السياق ظاهرة في المال أو في ما هو أوسع من المال، ولكن الظاهر أنه يريد الإيحاء، للذين يفهمون منها المال، أنها تشمل العلم كأسلوب من أساليب التوجيه والتنبيه للآخرين الذين يملكون العلم ولا يبثونه في من يحتاج إليه، على اعتبار أن هذه الصفة من السمات البارزة للشخصية الإيمانية، وهذا ما استوحيناه من سعة المدلول القرآني.

ونحن نستطيع أن نستوحي منها، أيضاً، الإنفاق في مجالات أخرى،

(91) (من وحي القرآن)، 4، ص73.

(92) معاني الأخبار، ج1؛ تفسير القمي.

كإنفاق الجاه والجهد والخبرة وغيرها من الطاقات، لنطلب من الآخرين الذين يملكون أمثال ذلك أن لا يحتكروه لأنفسهم، بل أن يبذلوه لمن يحتاجه من الناس»[93].

ولذا جاء في رواية تفسير العسكري(ع): يعني **﴿ومما رزقناهم﴾** من الأموال، والقوى في الأبدان والجاه، والمقدار... ويؤدون الحقوق من الجاه بأن يدفعوا به عن عرض من يظلم بالوقيعة فيه، أو يطلبوا حاجةً بجاههم لمن عجز عنها بمقداره. فكل هذا إنفاق مما رزقه الله تعالى[94].

**المال والعلم**

**ومن دون شك، فإن إنفاق العلم يكون في أغلب الأحوال أفضل وأعز من إنفاق المال، وقد بين الإمام علي(ع) من خلال المقارنة بينهما، وجوه أفضلية العلم على المال، في وصيته الشهيرة إلى تلميذه كميل بن زياد (رضوان الله عليه)، بقوله:**

**«يَا كُمَيْلُ، اَلْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ اَلْمَالِ: اَلْعِلْمُ يَحْرُسُكَ وأَنْتَ تَحْرُسُ اَلْمَالَ.. واَلْمَالُ تَنْقُصُهُ اَلنَّفَقَةُ واَلْعِلْمُ يَزْكُو عَلَى اَلْإِنْفَاقِ، وصَنِيعُ اَلْمَالِ يَزُولُ بِزَوَالِهِ. يَا كُمَيْلَ بْنَ زِيَادٍ، مَعْرِفَةُ اَلْعِلْمِ دِينٌ يُدَانُ بِهِ؛ بِهِ يَكْسِبُ الإنسان اَلطَّاعَةَ فِي حَيَاتِهِ، وجَمِيلَ اَلْأُحْدُوثَةِ بَعْدَ وَفَاتِهِ، واَلْعِلْمُ حَاكِمٌ واَلْمَالُ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ. يَا كُمَيْلَ بْنَ زِيَادٍ هَلَكَ خُزَّانُ اَلْأَمْوَالِ وهُمْ أَحْيَاءٌ، واَلْعُلَمَاءُ بَاقُونَ مَا بَقِيَ اَلدَّهْرُ، أَعْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ، وأَمْثَالُهُمْ فِي اَلْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ»**[95].

**5. الأئمة(ع) أبواب الله**

وبهذه المناسبة، يلفت السيد المفسر أنظارنا إلى الكثير من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(ع) في عالم التأويل والتفسير، التي تفسر أو تؤوّل العديد من الآيات بهم، ليقسمها إلى نمطين:

---

(93) (من وحي القرآن)، 1، ص118 ـ 119.

(94) تفسير العسكري؛ وعنه البحار؛ ج96، ح14، ص168؛ الوسائل، 15، ص238.

(95) نهج البلاغة، مصدر سابق، حكمة 139.

**الأوّل**: ما كان مختصاً بهم، «كآية التطهير» و«المودة في القربى».

**الثاني**: ما كان منطلقاً في الخطّ العام الذي يمثّل أهل البيت(ع) النموذج الأكمل له، كآية **﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾**، و**﴿لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾**، و**﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾**، و**﴿مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ﴾**، و**﴿كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾**، و**﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا﴾**[96].

«وإذا كانت بعض الآيات قد نزلت فيهم، في مواردها الخاصة، في أسباب النزول، فإنّها انطلقت لتمتدّ في الخطّ العام للقضية المطروحة فيها، كما في آية المباهلة التي كان موردها أهل البيت، وهم الحسن والحسين(ع) في عنوان «أَبْناءَنا»، والزهراء(ع) في عنوان «نِساءَنا»، والإمام عليّ أمير المؤمنين(ع) في عنوان «أَنْفُسَنا»، وذلك قوله تعالى: **﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وأَبْناءَكُمْ ونِساءَنا ونِساءَكُمْ وأَنْفُسَنا وأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ الله عَلَى الْكاذِبِينَ﴾** (آل عمران: 61). ولكنّها رسمت خطاً عاماً للمباهلة في كلّ الموارد التي يحتاج المسلمون إليها».

«وهكذا نجد هذه الفكرة في قوله تعالى: **﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ الله ورَسُولُهُ والَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ ويُؤْتُونَ الزَّكاةَ وهُمْ راكِعُونَ﴾** (المائدة: 55)، فإنّ المعروف المرويّ بأسانيد متعددة، أنّها نزلت في الإمام عليّ(ع)، ولكنّها في الوقت نفسه أطلقت الفكرة، في العناوين الكبرى، للذين يتولون الولاية للمسلمين، في طبيعتها العالية التي توحي بها الصفات المذكورة فيها، ولهذا ذكرت بأسلوب الجمع لا المفرد، بحيث تشمل الأئمة(ع) من ولده»[97].

يؤكد السيد المفسر أنّ آية الإطعام: **﴿ويُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ مِسْكِيناً ويَتِيماً وأَسِيراً * إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ الله لا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزاءً ولا شُكُوراً﴾** (الإنسان: 8 ـ 9). «قد نزلت في عليّ وفاطمة(ع)، ولكنّها

(96) (من وحي القرآن)، 1، ص16.

(97) م.ن، 1، ص17 ـ 18.

انطلقت من خلالهما، لترسم الخطّ العريض للذين يتحرّكون في هذا الاتجاه، وبهذه الروح في الإخلاص لله، والخوف منه والحبّ له، والإيثار لعباده من اليتامى والمساكين والأسرى».

إنّ القرآن الكريم لا يتوقف عند الخصوصيات التاريخية التي كانت المنطلق لنزوله، «بل يمتدّ إلى كلّ النماذج الحيّة في الزمن كلّه، كما أنّه - في مفاهيمه العامة - يتحّرك من أجل أن يشير إلى حركة الواقع، في قضايا الحقّ والباطل، والشرعية واللاشرعية، ليكون دليلاً على خطوط الاستقامة والانحراف في الواقع الإسلامي، الذي جاء عقب مدة طويلة من وقت نزوله، ليتحدّث عن كلّ مرحلة جديدة من خلال حديثه عن المرحلة السابقة المماثلة، وليوجه النّاس إلى رموز الحقّ في المستقبل، ويبعدهم عن رموز الباطل فيه، من خلال توجيهه وإبعاده عن الرموز المماثلة في الماضي، لأنّ القرآن يمثّل الحقيقة الواسعة التي تشمل الزمن كلّه وترتفع فوقه»[98].

وفي الوقت الذي يؤكد تفسير (من وحي القرآن) ضرورة تفهّم روايات البطون، والعمل على استيحائها في قراءة النص، وضرورة تفعيلها في عملية التفسير والتأويل، لأنها تسهم في تلمس المصاديق المعاصرة والمتجددة عبر الزمن، والامتداد مع أبعاد القرآن المتنوعة، والغوص في أعماقة ومستوياته بقدر الطاقة البشرية والوسع الإنساني، يحذّرنا من جانب آخر من بعض روايات البطون التي لا علاقة لها بالظهور لا من قريب ولا من بعيد، والتي تجعل القرآن رموزاً لا ضابط لها، وإشارات لا دليل عليها.

يذكر في هذه المناسبة ما رواه العياشي عن هشام عن الثقة رفعه عن أبي عبدالله الصادق(ع)، أنّه قيل له: روي عنكم أنّ الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجال، فقال: «**ما كان ليخاطب الله خلقه بما لا يعقلون**»[99].

(98) م.ن، 1، ص17 ـ 18.

(99) البرهان في تفسير القرآن، 1، ص498.

يستفيد من هذه الرّواية - إن صحّت - «أنّ التفسير القرآني الّذي يتضمن المعنى الّذي لا يفهمه القارئ من اللفظ بحسب المتبادر منه عرفاً، سواء كان من قبيل التفسير الباطني أو غيره، ليس صحيحاً»[100].

## الرابع: اختلاف مستويات الفهم ومراتب العلم

لا شك في اختلاف الناس في فهم معاني الآيات المباركة ومدى عمق هذا الفهم، لاختلاف مراتبهم العلمية وخلفياتهم الثقافية، واختصاصاتهم في علوم الحياة المتنوعة، ومستويات إدراكهم للحقائق التي تطرحها النصوص في مجالات شتى وميادين مختلفة. فإن القرآن «يستبطن استيحاءات كثيرة، ولوازم كثيرة، وعلى الإنسان أن لا يفهمه فهماً حرفياً، بل أن يفهمه فهماً إبداعياً، من خلال مستوى الأسلوب الذي يوحي بالكثير مما تحمله الكلمة في قاموسها، مما لا يعطيه المعنى في حرفيته»[101].

لذلك يرى السيد المفسر في مقدمة تفسيره، أنّه «لا بدّ من استنطاق هذا المصطلح (الظاهر والباطن) على أساس إرادة المعنى الواحد الذي تختلف طريقة فهمه تبعاً لاختلاف ثقافة الإنسان الذي يعيه في معرفته بخصائص الأشياء، تماماً كما يتصور بعض النّاس الشمس، من خلال شكلها البارز، بشكل سطحي، بينما يتصورها بعض آخر، من خلال عمق تكوينها وطبيعتها وآثارها، بشكل عميق شامل بالمقدار الذي توصّل العلم إلى معرفته»[102].

ولعل هذا المعنى تعطيه رواية تفسير العياشي عن جابر الجعفي: قال: سألت أبا جعفر(ع) عن شيء في تفسير القرآن فأجابنى، ثم سألته ثانية فأجابنى بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك، كنت أجبت في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؟

---

(100) (من وحي القرآن)، 8، ص330.

(101) الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية التي أجراها العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله في دمشق، إعداد عادل القاضي، دار الملاك، لبنان، ط5، 1418هـ/ 1998م.

(102) (من وحي القرآن)، 1، ص12.

فقال(ع) لي: «**يا جابر، إن للقرآن بطناً، وللبطن ظهراً. يا جابر، وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن؛ إن الآية لتكون أولها في شيء، وآخرها في شيء، وهو كلام متصل يتصرف على وجوه**»[103].

إنّ اللّفظ القرآنيّ «ليس مدلولاً لغوياً يتجمّد المعنى عنده، بل هو إيحاء عميق ممتد في رحاب الحياة، يتسع ويشمل كل ما يتصل به من أجواء ومواقف وأشياء»[104].

لذا، لا بدَّ من أن ننطلق مع القرآن إلى آفاق المعرفة، وأن نلاحق كل مفردات القضايا الفكرية والعملية، لنحصل على الأجوبة الشافية من خلال القراءة الواعية: ﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ**﴾(البقرة: 121)، في فهمٍ عميقٍ للمضمون الفكري، وفي استيحاء للمشاعر الروحية، «فلا يقتصرون على الأداء اللفظي الذي يشغل البعض من الناس، أو على العنصر الأدبي البلاغي، بل يتحركون معه ككتاب عملٍ ووعيٍ وحركةٍ ومنهجٍ للحياة، كما جاء في الإرشاد للديلمي، عن الإمام الصّادق(ع): «**يرتلون آياته، ويتفقهون به، ويعملون بأحكامه، ويرجون وعده، ويخافون وعيده، ويعتبرون بقصصه، ويأتمرون بأوامره، وينتهون بنواهيه، ما هو والله حفظ آياته، ودرس حروفه، وتلاوة سوره، ودرس أعشاره وأخماسه، حفظوا حروفه، وأضاعوا حدوده، وإنما هو تدبر آياته، والعمل بأركانه، قال الله تعالى: ﴿كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ﴾** (ص: 29)»[105].

## القرآن تبيان لكلّ شيء

انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿**ونَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ**﴾(النحل: 89)، ندرك أنّ في القرآن كل ما «يحتاجه الناس في حياتهم العامة، في ما يتعلق بنظامهم العقيدي والشّرعيّ والأخلاقيّ، على

(103) تفسير العياشي، 1، ص11.

(104) (من وحي القرآن)، 1، ص119.

(105) م.ن، 2، ص198.

مستوى المفردات والمنهج، وليس من الضّروري أن يكون المراد بكل شيء، ما يشمل العلوم بكل تفاصيلها، والأشياء والموجودات بكل جزئياتها، لأنّ ذلك ليس من شأن الرسالة، ولا من مهمة الأنبياء، ولم ينقل في تاريخهم الطويل أي عمل أو دعوة تشير إلى ذلك»[106].

لا يخفى دور الزّمان والمكان في تطوّر الحياة، وتعقّد القضايا والمشكلات، وتغير الأحوال والموضوعات، وقد يكون التغيير على نحوٍ كلّيّ إلى درجة لا يصدق الموضوع السابق على الموضوع الجديد، وذلك فيما إذا تغيرت شرائط الموضوع وأحواله. وقد تستحدث موضوعات جديدة لم تكن موجودةً في السابق، فلا بد من اتخاذ الموقف الشرعي تجاهها من خلال عملية الاجتهاد، على ضوء الكليات والمبادئ القرآنية العامة. وبذلك يستطيع المفسر الفقيه أن يستجيب لمتطلبات العصر ويجيب على إشكالاته، لإيمانه بهيمنة القرآن وقيمومته، وأنه تبيان لكل شيء.

وقد جاء في الكافي للكليني العديد من الروايات في باب الرد إلى الكتاب والسنة، تصرح بهذه الحقيقة التي ينبغي أن نجعلها نصب أعيننا ونحن نتصدّى لتفسير كتاب الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه:

عن الإمام الصّادق(ع): **«ما من أمرٍ يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»**.

وعنه(ع): **«إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء، حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن؟ إلا وقد أنزله الله فيه»**.

وعن الإمام الباقر(ع): **«إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله(ص)، وجعل لكلّ شيء حدّاً، وجعل عليه دليلاً يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حداً»**.

---

(106) (من وحي القرآن)، 13، ص280.

وعنه(ع): «إذا حدّثتكم بشيءٍ فاسألوني من كتاب الله... إنّ رسول الله(ص) نهى عن القيل والقال، وفساد المال، وكثرة السّؤال».

فقيل له: يا بن رسول الله، أين هذا من كتاب الله؟

قال: إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿لاَ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أو مَعْرُوفٍ أو إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾(النّساء: 114).

وقال: ﴿وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾(النّساء: 5).

وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾(المائدة: 101)[107].

في تفسيره لآية: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ والْمَيْسِرُ والأَنْصابُ والأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: 90)، ذكر السيّد المفسّر العديد من الروايات التي تفسّر الميسر، كرواية الكافي عن الباقر(ع) قال: «لما أنزل الله عزّ وجلّ على رسول الله(ص): ﴿يَسْأَلُونَكَ﴾، قيل: يا رسول الله: ما الميسّر؟ فقال: كل ما تقومر به، حتّى الكعاب والجوز»[108].

ورواية العياشي عن أبي عبدالله الصادق(ع)، قال: «الشّطرنج ميسر والنّرد ميسر».

ورواية ابن مسعود: «قال رسول الله(ص): وإياكم وهاتين الكعبتين الموسومتين، فإنّهما من ميسر العجم».

ورواية ياسر الخادم عن الرضا(ع) قال: «سألته عن الميسر قال: الثقل من كل شيء، قال الحسين: والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدرهم وغيره».

يستوحي صاحب تفسير ((من وحي القرآن)) من هذه الروايات وغيرها، الأمور الثلاثة التالية:

---

(107) الكافي، مصدر سابق، 1، ص78 ـ 79.

(108) (من وحي القرآن)، 5، ص122.

**أوّلاً**: أنّ مضمون القمار داخل في مفهوم الميسر.

**ثانياً**: أنّ تطبيق الميسر على النرد والشطرنج اللذين كانا من أدوات القمار، يعين اختصاص التحريم بصورة ما إذا كان اللعب بهما على سبيل القمار، لأنّ صدق العنوان على شيء، لا بدّ فيه من أن يكون العنوان ثابتاً فيه، لا أن يكون على نحو التنزيل من دون حقيقة.

**ثالثاً**: لعلّ الإشارة إلى أنهما ميسر العجم، من أجل توضيح المصداق للعرب الّذين كانوا لا يتعاملون بهما في القمار، بل كانوا يتعاملون بآلات أخرى، فأريد بيان وحدة العنوان في الجميع. غاية ما هناك، أنّ أدوات الميسر في العادات العربيّة، تختلف عن أدوات الميسر لدى العجم.

وعلى ضوء ذلك، يرى السيد «أنّ اقتصار التحريم في القرآن الكريم على الميسر، الّذي يختزن معنى القمار في مفهومه، يوحي بأنّ اللعب بأدوات القمار، سواء كان ذلك في الشطرنج أو النرد أو ورق اللعب، على نحو التسلية لا على نحو القمار، جائز شرعاً، لأنّ دليل التحريم لا يشمله، واللّه العالم»[109].

وهذا الموقف يذكرنا بموقف الإمام الخميني في فتواه الشهيرة بجواز لعب الشطرنج، التي أغضبت بعض الأوساط في الحوزة العلمية بقم، وكانت جواباً عن سؤال مدى حرمة الشطرنج فيما لو تغيرت النظرة إليه من ربح وخسارة (قمار وميسر) إلى رياضة فكرية، فإن تغير الشروط يستوجب تغير الموضوع، وبالتالي تغير الحكم، لأن الحكم بمثابة المعلول، والموضوع بمثابة العلة.

وقد سئل السيد علي الخامنئي: ما هو حكم الشطرنج في المجالات التالية:

1 ـ صناعة وبيع وشراء آلة الشطرنج؟

2 ـ اللعب بالشطرنج مع الشرط وبدونه؟

---

(109) (من وحي القرآن)، 8، ص329 ـ 330.

3 ـ افتتاح مراكز لتعليمه واللعب به في المحافل العامة وغيرها، والتشجيع على اللعب به؟

فكان جوابه: «إذا كان المكلَّف يرى بنظره أن أحجار الشطرنج لا تعد حالياً من آلات القمار، فلا مانع شرعاً من صناعتها، ولا من بيعها وشرائها، ولا من اللعب بها من دون رهان، كما لا مانع من تعليمه على هذا الفرض»[110].

## القرآن والحديث: تفسير متبادل

في الوقت الذي يؤمن السيد المفسّر بتفسير السنّة للقرآن، يؤمن بالعكس تماماً، إذ يكون القرآن مفسراً للسنّة، لتكون الروايات مفسَّرةً بالآيات، وتكون الآيات مقيدة لمطلقاتها ومخصِّصة لعموماتها، أو تكون الآيات حاكمةً على الروايات، بمعنى الحكومة في علم الأصول، بتضييق دائرة الموضوع أو توسعتها.

في بحثه (تأملات قرآنية في المنهج)، يرى أن هذه «نقطة مهمة لا بد من إثارتها في المنهج، وهي أن الآية قد تفسر الحديث وتحصره في دائرتها المحدودة، بدلاً من أن يجذبها إلى دائرته الواسعة التي تتجاوز مدلولها الظاهر، وذلك إذا ورد حديث يدل على الاستدلال بالآية على موضوع واسع، في الوقت الذي تضيق الآية في مضمونها عنه، فإننا نرى أن الآية تضيّق دائرته بدلاً من توسيع الحديث لمدلول الآية».

ولتوضيح هذه الملاحظة المنهجية في التفسير، يضرب مثالين قرآنيين:

### المثال الأول: الغناء، لهو الحديث وقول الزور

جاء في الأحاديث المأثورة، في تفسير قوله تعالى: **﴿واجتنبوا قول الزور﴾**(الحج: 30)، قال: «الغناء».

---

(110) أجوبة الاستفتاءات، 2، ص10 ـ 11.

وفي قوله تعالى: **﴿والّذين لا يشهدون الزّور﴾** (الفرقان: 72)، قال: **«الغناء»**.

وفي قوله تعالى: **﴿ومن النّاس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً﴾** (لقمان: 6)، قال: **«الغناء»**.

يقول السيد المفسر: «فإننا نلاحظ في مدلول (قول الزور) و(لهو الحديث)، أنّه ظاهر في الغناء المشتمل على كلام باطل، أو حديث يؤدي إلى اللهو الذي يضل عن سبيل الله، وبذلك تكون الآية دليلاً على حرمة الغناء في هذه الدائرة المحدودة، فلا تشمل الغناء المشتمل على كلام الحق، كالمناجاة أو المدائح النبوية، أو القضايا السياسية والاجتماعية والوجدانية المعبّرة عن مضمونٍ مفيدٍ للإنسان ومنسجم مع الخط الإسلامي الأصيل، كما يوحي الاستدلال بالآية، من خلال هذا المفهوم، على حرمة الغناء، أنه ليس محرّماً بذاته، بل بلحاظ انطباق هذه العناوين القرآنية عليه.

ولكن بعض الفقهاء حاولوا أن يركّزوا على الصوت اللّهويّ أو اللحن الباطل بعيداً عن المضمون، بحيث جعلوا سعة مفهوم الغناء حاكمةً على مدلول الآية، ولذلك حكموا بحرمة الغناء مطلقاً، حتى في الكلام الذي يقرّب الإنسان من الله، ويجعل من اللحن وسيلةً من وسائل تعميقه في النفس.

ولكننا لا نجد هذا الفهم منسجماً مع ظاهر الآية، إذا كانوا يركّزون على اللهو والباطل صفتين للحن، لأنه هو الذي يمثل الفرق بين كون الكلام غنائياً أو غير غنائي، فإن الردّ على ذلك، أن التأكيد القرآني هو في المضمون الباطل الذي يزيده اللحن، بل تتحرك من خلال المضمون الذي يدخل إلى الوجدان، فيشغله عن الله ويضله عن سبيله، وذلك من خلال دور اللحن في استقبال الإنسان للفكرة بطريقة أسرع وأكثر تأثيراً».

**المثال الثّاني: الميسر والشّطرنج**

في قوله تعالى: **﴿إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾**(المائدة: 90)، وقوله تعالى: **﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيطَانُ**

**أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾**(المائدة: 91)، ورد في الأحاديث أن «**الشطرنج ميسر**»، وأن النرد «**ميسر**»، وفي حديث آخر عن الإمام الصادق(ع)، الذي سأله شخص: ما الميسر؟ قال: «**الشطرنج**»، قال: قلت، إنهم يقولون إنها النرد، وقال النرد أيضاً».

«فقد ذهب الفقهاء إلى حرمة النرد والشطرنج مطلقاً، حتى لولم يكن اللعب مشتملاً على العوض الذي يوجب صدق القمار عليه، من خلال الأحاديث الواردة في النهي عنهما مطلقاً، وقد رأوا أن تطبيق الميسر عليهما يدلُّ على توسعة مفهوم الميسر لما يشمل اللعب بدون عوض، أو أن المراد به آلات الميسر، حتى لو لم يلعب بها بالطريقة القماريّة.

ولكننا نرى أن للميسر ظهوراً في اللغة في لعب القمار الذي يختزن في مضمونه مفهوم العوض، وهذه هي القرينة على أن إطلاق كلمة الميسر على الشطرنج والنرد يطلق من هذه الملاحظة، على أساس أن تطبيق العنوان على شيءٍ، يدلُّ على أن المراد بالشيء ما يتناسب مع العنوان وليس العكس، ولذلك ذهب بعض الفقهاء، ومنهم الإمام الخميني، إلى حليّة اللّعب بالشّطرنج والنرد إذا خرجا عن عنوان آلة القمار».

## ثانياً: الرّوايات ودورها في التّفسير

تضطلع السنّة بدورٍ كبيرٍ في عالم التفسير، لقوله تعالى: **﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**(الحشر: 7)، فإنَّ «سنّة رسول الله(ص)، المتمثّلة في قوله وفعله وتقريره، الوجه التفصيلي والتطبيقي للمفاهيم القرآنية العامّة، فلا مجال للأخذ بالقرآن بشكل دقيق، إلا بالرجوع إلى السنّة، لنعرف من خلالها تفصيل ما أجمله القرآن، وإيضاح ما أبهمه، وتخصيص ما أطلقه، فقد أوكل الله إلى رسوله أمر ذلك كله، كما أوكل إليه القيام بإدارة شؤون الرسالة وقيادة الأمة، وذلك بما أوكله إليه من شؤون الحاكمية، بالإضافة إلى الرسالة، عندما جعله أولى بالمؤمنين من أنفسهم، واعتبره حكماً وحاكماً في كل ما اختلفوا فيه، لتسير الحياة على خطين: خط الرسالة، وخط القيادة، لتكتمل لها شروط

الثبات والتقدم والنجاح. ولهذا كان التأكيد في أكثر من آية على إطاعة الرسول، إلى جانب إطاعة الله، لئلا يستقل الناس في قضايا التطبيق والتخطيط، بعيداً عن القيادة الأولى الرسولية، التي تعرف من عمق المفاهيم وامتدادها، المدى الذي يمكن أن تتحرّك فيه وتصل إليه»[111].

وهذا ما يعطيه قوله تعالى: **﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى الله والرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ والْيَوْمِ الآخِرِ ذلِكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تأويلا﴾**(النساء: 59).

والمراد من أولي الأمر «الأئمة الاثنا عشر المعصومون، لأنهم الذين ثبت عن رسول الله(ص) الأثر في ولايتهم، كما دلّت آية التطهير على عصمتهم، بعد أن كانت الآية دليلاً على وجوب عصمة أولي الأمر، لإطلاق الأمر بالطاعة... وقد وردت أحاديث كثيرة مستفيضة في إرادة هذا المعنى من الآية»[112].

وما جاءت به العترة الطاهرة، لا يخرج عن دائرة السنة النبوية، ولا يفارق القرآن بحال من الأحوال، بموجب حديث الثقلين: «**إنّي تاركٌ فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي أهل بيتي، لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض**»، والذي لا يفارق القرآن في حالٍ من الأحوال، لا بدَّ من أن يكون معصوماً.

ولهذا، فان أهل البيت(ع) عدل القرآن، وهم المصداق الأكمل للراسخين في العلم، في آية: **﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾**(آل عمران: 7).

ومن خلال استقراء ما جاء في تفسير (من وحي القرآن)، وتعامله مع السنة بالمعنى الأعم، الشاملة لأقوال أئمة لأهل البيت(ع) في عالم التفسير والتأويل، نتلمس منهج المفسر بوضوح.

---

(111) (من وحي القرآن)، 7، ص322.

(112) م.ن، 7، ص324.

## الدّور الأوّل: تفسير المجمل وبيانه

كثيرة هي الآيات المجملة في القرآن، والتي تركت إلى السنّة تفسيرها وبيان المقصود منها، من خلال أسباب نزولها، أو ما روي عن النبي وأهل بيته في تبيان تأويلها. ويمكن أن نذكر موارد عديدة في تفسير (من وحي القرآن) كان للروايات دورٌ حاسمٌ في إعطاء الدلالات، وتشخيص المصاديق الخارجية التي أشارت إليها تلكم الآيات.

### المورد الأوّل: معنى المودة في القربى

يذكر تفسير (من وحي القرآن) العديد من الوجوه والأقوال التي احتملها المفسرون في المقصود من (القربى)، ومعنى مودتهم في قوله تعالى: ﴿**قُلْ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى**﴾ (الشورى: 23).

**الوجه الأوّل**: الخطاب لقريش، والأجر المسؤول هو مودتهم للنبي لقرابته منهم، وذلك لأنهم كانوا يكذّبونه ويبغضونه، لتعرّضه لآلهتهم على ما في بعض الأخبار.. فكانت هذه الآية نداءً لهم بأن يستشعروا المودّة العميقة التي تشدُّ الإنسان إلى قرابته، ليمحضوه الحب من خلال ذلك، فلا يتعقدوا في مشاعرهم نحوه.

يلاحظ السيد المفسر على هذا الوجه التفسيري ملاحظتين نقديتين:

**أوّلاً**: «إن المحبّة الذاتيّة ليست هدفاً للنبي(ص)، إلا إذا كانت وسيلةً من وسائل الوصول إلى المحبة لرسالته.. وهذا غير وارد لدى الكافرين الذين كانوا ينطلقون في موقفهم الشعوري من عقدة ذاتية من رسالته التي تلغي كلّ عقائدهم وتقاليدهم وأوضاعهم».

**ثانياً**: «لا معنى ـ في هذه الحالة ـ لأن يطلب منهم أجراً على رسالته المرفوضة من قبلهم، والتي يعتبرونها نقمةً عليهم لا نعمة، وإذا كان يحدُثهم ـ بعد إيمانهم ـ فكيف يمكن أن تكون مشاعرهم نحوه، هي مشاعر البغض والعداوة»[113].

---

(113) (من وحي القرآن)، 20، ص173.

**الوجه الثّاني**: المراد مودّة الأقرباء، في داخل قريش، أو في حياة الناس كافّة.

«ونلاحظ على هذا، أنَّ مودة الأقرباء قد تكون موضع تشجيع الإسلام ورعايته في نطاق صلة الرحم، ولكنها لا تمثل قيمةً «إسلاميّةً روحيّةً» في ذاتها بالحجم الّذي يجعلها أجراً للرسالة، أو في الأجواء التي تقترب من ذلك، بل ما يفيده سياق الآية، أنّ الحبّ في الله والبغض في الله، مما قد يفرض على الإنسان المسلم رفض مودة الآباء والأبناء والإخوان وجميع الأقرباء إذا كانوا معادين للّه ولرسوله»[114].

**الوجه الثّالث**: المراد بالمودّة في القربى، هو قرابة النبيّ(ص)، وهم أهل بيته.

يرى السيد المفسّر أنَّ هذا الوجه من التأويل هو المقصود، «وقد جاءت الأحاديث الكثيرة في كتب أهل السنّة والشيعة التي تؤكّد ذلك، بما قد يصل إلى مستوى التواتر أو الاستفاضة»[115].

وهنا يسجِّل ملاحظة منهجية في التعامل مع المجملات في الآيات المباركة، وهي الكلمات التي تحتمل أكثر من معنى ومصداق في ذاتها، «فلا بد لاكتشاف معناها التفصيلي من قرينة، داخلية أو خارجية، تعيّن ذلك بالطريقة التي تحقق الانسجام بينها وبين الآيات المماثلة لها.

وقد يلاحظ القارئ أنَّ المودَّة في القربى هي أجر الرسالة، أو المعنى الذي يقترب من هذا الجو، ولكن لا معين للمصداق، ما يجعل الرجوع إلى الروايات الواردة في هذا المجال، هو الحلّ للمشكلة».

«وقد وردت هناك أخبار كثيرة حول تعيين أهل البيت(ع)، بحيث ترجح على الأخبار الأخرى من ناحية كثرتها وانسجامها مع الجو الرساليّ، باعتبار أنهم يمثلون الامتداد الروحي والعملي في خطّ القيادة

(114) (من وحي القرآن)، 20، ص173.

(115) م.ن، 20، ص173.

الرساليّ.. مما لا يجعل من المسألة حالةً ذاتيةً في الشخصية النبوية، بل حالةً رسالية.. وهذا بالإضافة إلى أنَّ هذا التفسير كان مشهوراً في عهد أئمّة أهل البيت(ع)، بحيث تحدّثوا عنه في أكثر من موقع، حتى جرى على لسان الشعراء، كما ورد في قصيدة الكميت في قوله:

وجدنا لكم في آل حم آية ... تأوّلها منّا تقيّ ومعرب

ما يجعلنا نطمئنّ إلى ذلك»[116].

من هنا، ندرك مدى أهمّية الروايات الواردة عن أهل البيت(ع) في المنهج التفسيري، في تفسير (من وحي القرآن)، لأنّهم أدرى بما فيه، وأعلم من غيرهم بمعرفة دلالاته ومقاصده وتفسير مجملاته، الأمر الذي يجعل من رواياتهم أولى بالاعتماد من روايات غيرهم من الصحابة والتابعين.

## المورد الثّاني: آية المباهلة: أبناءنا ونساءنا وأنفسنا

**﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وأَبْناءَكُمْ ونِساءَنا ونِساءَكُمْ وأَنْفُسَنا وأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ الله عَلَى الْكاذِبِينَ﴾**(آل عمران: 61).

بعد أن يذكر تفسير (من وحي القرآن) شأن نزول آية المباهلة، وأنّها نزلت في قصّة مباهلة النبي(ص) لنصارى نجران، وقول رؤسائهم السدّ والعاقب والأهتم: «إن باهلنا بقومه باهلناه فإنه ليس نبيّاً، وإن باهلنا بأهل بيته خاصةً لم نباهله، فإنه لا يقدم أهل بيته إلا وهو صادق». فلمّا أصبحوا، جاؤوا إلى رسول الله(ص) ومعه أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين(ع)، فقال النصارى: من هؤلاء؟ فقيل لهم: هذا ابن عمّه ووصيّه وختنه علي بن أبي طالب(ع)، وهذه ابنته فاطمة(ع)، وهذان ابناه الحسن والحسين(ع)، «ففرقوا، فقالوا لرسول الله(ص): نعطيك الرضى فاعفنا من المباهلة، فصالحهم رسول الله(ص) على الجزية وانصرفوا». وبعد أن يفسر تطبيقياً «أبناءنا» بالحسن والحسين، و«نساءنا» بفاطمة الزهراء،

---

(116) (من وحي القرآن)، 20، ص175.

و«أنفسنا» بعلي بن أبي طالب، ويرى أن هذا ما أجمع عليه المفسرون، وقول صاحب التفسير الكبير الفخر الرازي: «واعلم أن هذه الرواية ـ أي رواية المباهلة ـ كالمتفق على صحتها بين أهل التفسير والحديث»[117].

يعقد السيّد المفسّر بحثاً بعنوان: (علامة استفهام حول نزول الآية)، يردّ فيه على ما أثاره بعض المفسّرين من علامة استفهام حول نزول آية المباهلة في أهل البيت(ع)، «بلحاظ صيغة الجمع الواردة في **﴿أَبْناءَنا ونِساءَنا وأَنْفُسَنا﴾** التي لا تصدق إلا على ما زاد عن اثنين، فكيف تنطبق الأولى على الحسن والحسين(ع)، والثانية على سيدتنا فاطمة الزهراء(ع)، والثالثة على أمير المؤمنين علي(ع)؟».

ويمكننا أن نذكر باختصار جواب السيد المفسر من خلال النقاط التالية:

**أوّلاً**: «إن القيمة التكريميّة المميزة كانت من خلال تطبيق الجمع على هؤلاء واقتصاره عليهم، في الوقت الذي يمكن للكلمة ـ في ذاتها ـ أن تنطبق على أكثر من ذلك، فلم تكن الكلمات المذكورة واردةً في هؤلاء على نحو اختصاص المضمون اللّغويّ بهم، بل من خلال اختصاص الاختيار النّبويّ ـ بوحي الله ـ بهم، وهذا أمرٌ واردٌ في أكثر من آية، حيث تأتي الآية بصيغة الجمع، لتأكيد المبدأ العام الشّامل لكلّ الأفراد من حيث القاعدة، مع أنّ المصداق واحد»[118].

**ثانياً**: إنّ الله تعالى أراد للنّبيّ(ص) «أن يؤكّد المباهلة في خطّ التحدّي الكبير، في موقع الاستعداد لتعريض أعزّ النّاس عليه للخطر الآتي من النّتائج السلبيّة المطروحة في ساحة المباهلة بهلال الكاذب، وأطلق الحديث عن الأبناء والنساء والأنفس ممن يختص به لإطلاق المبدأ في هذه العناوين، فكأنه يريد أن يقول لهم إنه على استعداد لدعوة هؤلاء بكل ما يمثلونه من عمق عاطفي في نفسه إلى المباهلة، للتدليل على صدق دعوته، من دون التحديد في عنوان الدعوة، ولكنهم كانوا محدّدين في نفسه بأشخاص

(117) تفسير الرازي، م4، ج8، ص80.

(118) (من وحي القرآن)، 6، ص70.

معيّنين، لأنهم هم المفضلون لديه، القريبون إليه، الأثيرون عنده»[119].

**ثالثاً**: «ولهذا، أدرك القوم الموضوع وأبعاده، فاهتزّت أعماقهم بالخوف من الخوض في هذه التجربة التي تستتبع اللعنة الفعلية التي تتجسّد في عذاب الله وعقابه، فأقلعوا عن الأمر، وقبلوا الصّلح»[120].

وفي رواية ابن إسحاق والثعلبي والكشاف والرازي وأبي السعود وغيرهم في تفاسيرهم، والمالكي في الفصول المهمّة، أنّ أسقف نجران قال: «إنّي لأرى وجوهاً لو سألوا الله أن يزيل جبلاً من مكانه لأزاله، فلا تبتهلوا»[121].

**رابعاً**: «وقد طبّق النبيّ هذا العنوان على علي بن أبي طالب(ع)، فلا أحد يدّعي دخول غيره مع زوجته وولديه»[122].

قال صاحب التّفسير الكبير الفخر الرّازي: «واعلم أنّ هذه الرّواية ـ أي رواية المباهلة ـ كالمتّفق على صحّتها بين أهل التفسير والحديث»[123].

وقال صاحب تفسير مجمع البيان: «أجمع المفسرون على أن المراد بأبنائنا الحسن والحسين(ع)، قال أبو بكر الرازي: هذا يدل على أن الحسن والحسين ابنا رسول الله(ص)، وأن ولد الابنة ابن في الحقيقة»[124].

وأكد الزمخشري في تفسير الكشاف قوله: «وفيها دليل لا شيء أقوى منه على فضل أصحاب الكساء(ع)»[125].

وقد نقل تفسير (من وحي القرآن) أقوال هؤلاء الأعلام، ليؤكّد أنّ تطبيق الآية محسوم في عالم التفسير والتأويل بأصحاب الكساء، وهم أهل البيت الذين نزلت بحقهم آية التطهير في سورة الأحزاب.

---

(119) م.ن، 6، ص70 ـ 71.
(120) م.ن، 6، ص65.
(121) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، 1، ص291.
(122) (من وحي القرآن)، 6، ص62.
(123) تفسير الرازي، مصدر سابق، م4، ج8، ص80.
(124) مجمع البيان، 2، ص763.
(125) الكشاف، 1، ص434.

ولهذا جاء تفسيره واضحاً في تحديد (أبناءنا ونساءنا وأنفسنا) بقول:

1 ـ (أَبْناءَنا):

«الذين يجسّدون أعمق علاقة حميمة يعيشها الإنسان في علاقته بالناس، بحيث تتصل حياته بامتداد حياتهم، وعاطفته بالمعنى العميق لوجودهم، فيتعب ليرتاحوا، ويجوع ليشبعوا، ويظمأ ليرتووا، ويضحي بحياته ليعيشوا بعده.. وها أنا أقدِّم بين يديّ للمباهلة، ولديّ الحسن والحسين، اللذين يمثلان كل حبي في العاطفة، وكل شعوري في المحبة، وأملي بمستقبل الرسالة، فهما سيدا شباب أهل الجنة، وريحانتاي في الدنيا»[126].

2 ـ (ونِساءَنا):

«اللاتي يمثلن أقرب موقع للانتماء الإنساني الروحي من النساء في حياتنا الخاصة، وها أنا أقدم بين يديَّ ابنتي فاطمة، سيدة نساء العالمين، التي هي بضعة مني، يُريبني ما رابها، ويغضب الله لغضبها، ويرضى لرضاها، لأن غضبها في مواقع غضب الله، ورضاها في مواقع رضاه. إنني أقدمها في هذا التحدي الكبير، للدلالة على أنني على يقين من صدق دعوتي، لأن الإنسان لا يقدم أحبّ الناس لديه في مواقع احتمال الخطر، إلا إذا كان واثقاً من النجاة»[127].

3 ـ (وأَنْفُسَنا):

«ممن هم في موقع النفس، من حيث المنزلة والمحبة والإعزاز، وهو عليّ(ع)، لأنه يمثل الصورة الحية الصّادقة لكلّ الكمالات والتطلّعات والسلوكيّات والملكات التي أمثّلها، لأنني ربيته وأنشأته منذ طفولته على صورتي في أخلاقي وروحيّتي وأقوالي وأمثالي، فكان مني بمنزلة النفس من النفس، والذات من الذات، والروح من الروح، والعقل من العقل...

---

(126) (من وحي القرآن)، 6، ص67.

(127) م.ن، 6، ص67.

وليس هناك في الساحة غير عليّ(ع) الذي عاش معي كما لم يعش أحد غيره معي، وكان مني «**بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي**»[128].

## روايات أسباب النزول

جاء في تفسير الدر المنثور للسيوطي: «وأخرج الحاكم وصحّحه وابن مردويه وأبو نعيم في الدلائل عن جابر، قال: ... فدعاهما إلى الملاعنة، فوعداه إلى الغد، فغدا رسول الله(ص)، وأخذ بيد علي وفاطمة والحسن والحسين، ثم أرسل إليهما فأبيا أن يجيباه، وأقرا له، فقال: والذي بعثني بالحق، لو فعلا لأمطر الوادي عليهما ناراً.

قال جابر: فيهم نزلت ﴿**تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وأَبْناءَكُمْ...**﴾ قال جابر: «**أَنْفُسَنا وأَنْفُسَكُمْ**» رسول الله(ص) وعلي(ع)، «**وأَبْناءَنا**» الحسن والحسين(ع)، «**ونِساءَنا**» فاطمة»[129].

وفيه: «وأخرج مسلم والترمذي وابن المنذر والحاكم والبيهقي في سننه عن سعد بن أبي وقاص، قال: لما نزلت هذه الآية ﴿**فَقُلْ تعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وأَبْناءَكُمْ**﴾، دعا رسول الله(ص) عليّاً وفاطمة وحسناً وحسيناً، فقال: **اللّهم هؤلاء أهلي**»[130].

ومن عجائب الرّوايات في أسباب النزول هذه الرواية الشاذّة: «وأخرج ابن عساكر عن جعفر بن محمد عن أبيه في هذه الآية ﴿**تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا**﴾ الآية، قال: فجاء بأبي بكر وولده! وبعمر وولده! وبعثمان وولده! وبعليّ وولده!!»[131].

## المورد الثّالث: أهل البيت(ع) هم أصحاب الكساء وليس النّساء

في تفسيره لآية التطهير ﴿**إِنَّما يُرِيدُ الله لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ**

(128) (من وحي القرآن)، 6، ص67.

(129) الدر المنثور في تفسير المأثور، 2، ص39.

(130) م.ن، 2، ص39.

(131) م.ن، 2، ص40.

**الْبَيْتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾**(الأحزاب: 33)، يناقش تفسير (من وحي القرآن) القول الشاذ الذي يذهب إلى أنَّ المراد بأهل البيت في الآية أزواج النبيّ(ص)، روى ذلك الطّبري في تفسيره عن علقمة قال: «كان عكرمة ينادي في السّوق **﴿إنَّما يُرِيدُ الله لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾**، قال: نزلت في نساء النبيّ(ص) خاصّةً»[132].

وقد يقال إن ما يؤيده هو سياق الآية التي وردت في أجواء الآيات المتعلقة بهن، في ما قبلها وبعدها، ما يجعل الظهور بيّناً في هذا المعنى: **﴿وقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ولا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الأُولى وأَقِمْنَ الصَّلاةَ وآتِينَ الزَّكاةَ وأَطِعْنَ الله ورَسُولَهُ إِنَّما يُرِيدُ الله لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً * واذْكُرْنَ ما يُتْلى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ الله والْحِكْمَةِ إِنَّ الله كانَ لَطِيفاً خَبِيراً﴾**(الأحزاب: 33 ـ 34).

يسجل السيد المفسر على هذا الاتجاه في التفسير الذي جاء في رواية علقمة عن عكرمة، ملاحظات نقدية عديدة:

### الملاحظة الأولى: الرواية شاذّة وشخصية

«إن الرواية التي رواها عكرمة لم يسندها إلى رسول الله(ص) في ما سمعه الراوي أو المسلمون منه، فربما كانت رأياً شخصياً له على أساس اجتهاد خاص، لم يأت عليه بدليل واضح لننظر فيه، فلا يلزم غيره»[133].

### الملاحظة الثّانية: الروايات متواترة بنزولها في أصحاب الكساء

«وإذا لاحظنا المسألة من جانب كثرة الأحاديث ووثاقتها، فإننا نجد أن هذه الروايات تزيد على السبعين حديثاً، من طرق المسلمين من أهل السنة، أو من طرق المسلمين من الشيعة، وربما زاد المرويّ منها عن طريق أهل السنة على ما ورد منها من طرق الشيعة، فقد روتها كتب أهل السنة بطرقٍ كثيرةٍ عن أم سلمة وعائشة وأبي سعيد الخدري وسعد وواثلة بن الأسفع

---

(132) تفسير الطبري، 22، ص7 ـ 8.

(133) (من وحي القرآن)، 18، ص300.

وأبي الحمراء وابن عباس وثوبان مولى النبي وعبد الله بن جعفر وعلي والحسن بن علي في قريب من أربعين حديثاً»[134].

«وروتها الشيعة عن علي والسجّاد والباقر والصّادق والرّضا وأم سلمة وأبي ذر وأبي ليلى وأبي الأسود الدؤلي وعمرو بن ميمون الأودي وسعد بن أبي وقّاص في بضع وثلاثين طريقاً»[135].

## الملاحظة الثّالثة: انفصال مقطع التّطهير

«أمّا مسألة السياق الظاهر في اختصاصها بنساء النّبيّ، فيردّها أنّ هذه الأحاديث الكثيرة لم تتحدّث من قريب أو من بعيد عن نزول هذه الآية مع الآيات الأخرى الواردة في خطاب أزواج النبي، ولم يذكر ذلك أحد من القائلين بالاختصاص، بل كانت الأحاديث دالةً على نزول الآية وحدها، ما يجعلها منفصلةً عن السياق بطبيعتها، ولكنها وضعت في ضمنه للمناسبة»[136].

## الملاحظة الرّابعة: الروايات تنفي شمول الآية لأزواج النبيّ

إنّ الروايات التي ذكرها الطبري في تفسيره وغيره، عن أم سلمة، فيها إثبات ونفي، فهي في الوقت الّذي تثبت نزولها بأصحاب الكساء الخمسة، فإنّها تنفي أن تكون نساء النبي داخلةً في أهل البيت المقصودين في الآية المباركة.

**«عن أم سلمة قالت: كان النبيّ(ص) عندي، وعلي وفاطمة والحسن والحسين، فجعلت لهم خزيرةً، فأكلوا وناموا، وغطى عليهم عباءة أو قطيفة، ثم قال: اللّهم هؤلاء أهل بيتي، أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً».**

وفي رواية أخرى عنها، أن هذه الآية نزلت في بيتها، **«قالت:**

(134) (من وحي القرآن)، 18، ص300.

(135) م.ن، 18، ص301.

(136) المصدر نفسه، 18، ص301.

**وأنا جالسة على باب البيت، فقلت: أنا يا رسول الله، ألست من أهل البيت؟ قال: إنك على خير، أنت مع أزواج النبي. قالت: وفي البيت رسول الله(ص) وعلي وفاطمة والحسن والحسين»**[137].

وكانت رواية الطبري الأولى عن أبي سعيد الخدري واضحةً في التّخصيص، وهذا نصّها: «**قال رسول الله(ص): نزلَت هَذِهِ الآية فِي خَمْسَةٍ: فِيَّ وَفِي عَلِيٍّ رَضِيَ الله عَنْهُ وَحَسَنٍ رَضِيَ الله عَنْهُ وَحُسَيْنٍ رَضِيَ الله عَنْهُ وَفَاطِمَةَ رَضِيَ الله عَنهَا: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الله لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾**».

ومن الجدير بالذّكر، أنّ الطّبري يذكر في تفسيره تأويلين لمعنى «أهل البيت» في آية التّطهير:

**الأوّل**: عُني به رسول الله(ص) وعليّ وفاطمة والحسن والحسين رضوان الله عليهم.

ويذكر خمس عشرة روايةً تؤكّد هذا المعنى دون غيره.

منها رواية أمّ سلمة الآنفة، ورواية أخرى عن أَبي سعيد الخدري، عن أمّ سلمة قالت: «**لما نزلت هذه الآية: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الله لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، دعا رسول الله(ص) علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً، فجلّل عليهم كساءً خيبريّاً، فقال: «اللَّهُمَّ هَؤُلاءِ أَهْلُ بَيْتِي، اللَّهُمَّ أَذْهِبْ عَنهُمُ الرِّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا. قالت أم سلمة: ألست منهم؟ قال: أَنْتِ إلى خَيْرٍ**».

وفي رواية ثالثة عن أمّ سلمة كذلك: «**فقلت: يا رسول الله وأنا؟ قالت: فوالله ما أنعم، وقال: إِنَّكِ عَلَى خَيْرٍ**»[138].

وقولها: «فوالله ما أنعم»، أي لم يقل نعم.

ثم قال الطبري في التأويل الثاني: «وقال آخرون: بل عنى بذلك

---

(137) (من وحي القرآن)، 18، ص300؛ نقلاً عن تفسير الطبري.

(138) الطبري، مصدر سابق، 22، ص7 ـ 8.

أزواج النبي(ص)». ولم يذكر هنا إلا روايةً واحدةً، وهي رواية علقمة عن عكرمة![139]

## الملاحظة الخامسة: مصطلح أهل البيت(ع)

«كلمة أهل البيت تحوّلت إلى مصطلح خاصّ بهؤلاء الأشخاص على لسان النبيّ(ص) ولسان المسلمين من بعده، حتّى أصبحت تنصرف إليهم بشكل سريع من دون أيّ التباس، حتى إنها لا تشتمل بقية أقربائه مع شمول الكلمة لهم بحسب العرف العام».

«وقد جاء في صحيح مسلم بإسناده عن يزيد بن حيان عن زيد بن أرقم قال: قال رسول الله(ص): «**ألا إنّي تاركٌ فيكم ثقلين، أحدهما كتاب الله عزّ وجلّ، هو حبل الله، من اتّبعه كان على الهدى، ومن تركه كان على ضلالة**»، فقلنا: من أهل بيته؛ نساؤه؟ قال: «**لا وأيم الله، إنّ المرأة تكون مع الرّجل العصر من الدّهر، ثم يطلّقها فترجع إلى أبيها وقومها، أهل بيته أصله وعصبته الّذين حرموا الصّدقة بعده**»[140].

## الملاحظة السّادسة: الإرادة التكوينيّة في العصمة

يرى السيد المفسّر، أنّ الإرادة الإلهيّة لإذهاب الرّجس والتطهير في الآية: «هي الإرادة التكوينية التي تتدخل في تكوين الخصائص الذاتية في داخل الذات، مما يحقق للشخصية ملكات روحية ثابتة متحركة في اتجاه إيجاد الجو الفكري والروحي، الذي يدفع إلى اختيار الحق في القول والفكر والعمل، لا الإرادة التشريعية التي تقتصر على توجيه التكاليف»[141].

الإرادة التشريعية، تعني أن الله يضع لعباده من التشريعات الإلزامية وغير الإلزامية ما فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة، ومثال ذلك قوله

---

(139) م.ن، 22، ص8.

(140) (من وحي القرآن)، 18، ص302، نقلاً عن: صحيح مسلم، 15، ص181.

(141) م.ن، 18، ص303.

تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾(البقرة: 185)، فإرادته لليسر إرادة تشريعيّة، لأنّ الشّريعة التي كلّفنا بها هي سهلة سمحاء ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(الحج: 78) وعدم إرادته للعسر أيضاً، تعني أنه أراد أن يخفّف عنكم من خلال ما رخّصه لكم.

«ربما يذكر البعض أن المراد هو تعلق الإرادة الإلهية بالاستقامة على خط التقوى، في ما يريده لكل الناس، أو التشديد في التكاليف، ما يجعل المسألة مربوطةً بالالتزام، لا بالعصمة، فإن الله جعل شريعته وسيلةً لتطهير الناس وإذهاب الرجس عنهم، فلا تكون لها أيّة خصوصية في هذا المجال»[142].

ولكنّ السيد يرى أنّ الإرادة في قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾(الأحزاب: 33)، هي إرادة تكوينيّة خاصّة بأهل البيت المعصومين، لا تشريعية عامة لجميع المسلمين.

ولهذا، فإنّ الآية فيها دلالة واضحة «على عصمة أهل البيت(ع)»؛ «لأن اللام في الكلمة للجنس، ما يجعلها شاملةً لكل ما يوجب الخلل في الشخصية مما يوجب النفور منها، في ما تنحرف به، وتخطئ فيه، فتكون دالةً على تعلّق إرادة الله بإزالة كل الجذور العميقة التي تقود إلى الانحراف، أو تدفع إلى الخطأ»[143].

## تبريرات تفسير التّحرير والتّنوير

ومع كلّ هذه الروايات والأدلّة، يأتي صاحب تفسير التحرير والتنوير ليدّعي أنّ تفسير أهل البيت بنساء النبي هو التفسير المشهور، بل الوحيد، منذ عصر الصحابة والتابعين، بقوله: «وأهل البيت(ع) أزواج النبي(ص)، والخطاب موجّه إليهن، وكذلك ما قبله وما بعده، لا يخالط أحداً شكٌّ في ذلك، ولم يفهم منها أصحاب النبي(ص) والتابعون إلا أن

(142) (من وحي القرآن)، 18، ص303.

(143) م.ن، 18، ص302.

أزواج النبي(ص) هنَّ المراد بذلك، وأن النزول في شأنهنّ»[144]!!

ثم يقول: «وأمّا ما رواه الترمذي عن عطاء بن أبي رباح عن عمر بن أبي سملة قال: لما نزلت على النبيّ: **﴿إِنَّما يُرِيدُ الله لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾** في بيت أم سلمة، دعا فاطمة وحسناً وحسيناً، فجلّلهم بكساء وعليّ خلف ظهره، ثم قال: «**اللّهم هؤلاء أهل بيتي، فأذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً**»... وفي «صحيح مسلم» عن عائشة: «خرج رسول الله غداةً وعليه مرط مرحّل، فجاء الحسن فأدخله، ثم جاء الحسين فأدخله، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء عليّ فأدخله، ثم قال: **﴿إِنَّما يُرِيدُ الله لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾**». وهذا أصرح من حديث التّرمذي.

فمحمله أنّ النبيّ(ص)ألحق أهل الكساء بحكم هذه الآية وجعلهم أهل بيته، كما ألحق المدينة بمكّة في حكم الحرمية، بقوله: «**إنّ إبراهيم حرّم مكّة، وإنّي أحرّم ما بين لابتيها**»[145]!!

ويدّعي صاحب تفسير التّحرير والتّنوير، أنّ تفسير أهل البيت بأصحاب الكساء توهّم وقع منذ عصر التّابعين، لأنّهم لم يتفطّنوا إلى سياق الآية، بقوله: «ويظهر أنّ هذا التوهّم من زمن عصر التّابعين، وأنّ منشأه قراءة هذه الآية على الألسن، دون اتّصالٍ بينها وبين ما قبلها وما بعدها»[146].

ويجعل قول عكرمة دليلاً على ادّعائه، بقوله: «ويدلّ لذلك ما رواه المفسرون عن عكرمة أنه قال: من شاء باهلته أنها نزلت في أزواج النبي(ص). وأنه قال أيضاً: ليس بالذي تذهبون إليه، إنما هو نساء النبي(ص)، وأنه كان يصرخ بذلك في السوق».

ثم يقول: «وأمّا ما وقع من قول عمر بن أبي سلمة: أن أم سلمة قالت: وأنا معهم يا رسول الله؟... فقال: «أنت على مكانك وأنت على

---

(144) التحرير والتنوير، 21، ص246.

(145) م.ن، 21، ص247.

(146) التحرير والتنوير، مصدر سابق، 21، ص248.

خير»، فقد وهم فيه الشيعة، فظنوا أنه منعها من أن تكون من أهل بيته، وهذه جهالة، لأن النبي(ص)، إنما أراد أن ما سألته من الحاصل، لأن الآية نزلت فيها وفي ضرائرها، فليست هي بحاجة إلى إلحاقها بهم، فالدعاء لها بأن يذهب الله عنها الرجس ويطهّرها دعاء بتحصيل أمر حصل، وهو مناف لآداب الدعاء... فكان جواب النبي(ص) تعليماً لها. وقد وقع في بعض الروايات أنه قال لأم سلمة: «إنك من أزواج النبي». وهذا أوضح في المراد بقوله: «إنك على خير». ولما استجاب الله دعاءه، كان النبي(ص) يطلق أهل البيت على فاطمة وعلي وابنيهما، فقد روى الترمذي عن أنس بن مالك أن رسول الله(ص) كان يمر بباب فاطمة ستة أشهر إذا خرج إلى صلاة الفجر، يقول: **«الصلاة يا أهل البيت ﴿إِنَّما يُرِيدُ الله لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾»**[147].

إنّ صاحب تفسير التحرير والتنوير، في الوقت الذي يدّعي - في الصفحة 246 - أنّ تفسير «أهل البيت» بنساء النبي كان هو التفسير الوحيد في عصر الصحابة والتابعين: «ولم يفهم منها أصحاب النبي(ص) والتابعون إلا أن أزواج النبي(ص) هن المراد بذلك، وأن النزول في شأنهنّ»، يدّعي - في الصفحة 248 - توهّم التابعين في فهم الآية، بقوله: «ويظهر أن هذا التوهم من زمن عصر التابعين»!!

إنّه اتهم التابعين بوقوعهم في الوهم، واتهم أعلام الشيعة بالوهم والجهالة، بقوله: «فقد وهم فيه الشيعة، فظنوا أنه منعها من أن تكون من أهل بيته، وهذه جهالة»، وحاول أن يؤول الروايات تأويلاتٍ لا تخطر إلا في عالم الخيالات والأوهام، ولذا لم تكن تخطر في أذهان التابعين جميعاً، إلا على ذهن عكرمة!!

إنّ هذا الذي ذهب إليه المفسر المعاصر العلامة ابن عاشور، لا يقلُّ غرابةً عن تأويلاته وتبريراته لحرب الجمل في تفسيره لمطلع الآية: **﴿وقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾**(الأحزاب: 33)، بقوله: «وقد أشكل على النّاس خروج عائشة

(147) م.ن، 21، ص248.

إلى البصرة في الفتنة التي تدعى: وقعة الجمل، فلم يغير عليها ذلك كثير من جلّة الصحابة، منهم طلحة والزبير. وأنكر ذلك عليها بعضهم مثل: عمار بن ياسر، وعلي بن أبي طالب، ولكلٍّ نظر في الاجتهاد. والذي عليه المحققون مثل أبي بكر بن العربي، أن ذلك كان منها عن اجتهاد، فإنها رأت أن في خروجها إلى البصرة مصلحة للمسلمين، لتسعى بين فريقي الفتنة بالصلح. فإن الناس تعلّقوا بها وشكوا إليها ما صاروا إليه من عظيم الفتنة، ورجوا بركتها أن تخرج فتصلح بين الفريقين، وظنّوا أن الناس يستحيون منها، فتأوّلت لخروجها مصلحةً تفيد إطلاق القرار المأمور به في قوله تعالى: **﴿وقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾** يكافئ الخروج للحج. وأخذت بقوله تعالى: **﴿وإِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُما﴾**(الحجرات: 9)، ورأت أن الأمر بالإصلاح يشملها وأمثالها ممن يرجون سماع الكلمة، فكان ذلك منها عن اجتهاد. وقد أشار عليها جمع من الصحابة بذلك، وخرجوا معها، مثل طلحة والزبير، وناهيك بهما»[148]!!

ثم قال: «وهذا من مواقع اجتهاد الصحابة التي يجب علينا حملها على أحسن المخارج، ونظن بها أحسن المذاهب، كقولنا في تقاتلهم في صفّين، وكاد أن يصلح الأمر ولكن أفسده دعاة الفتنة، ولم تشعر عائشة إلا والمقاتلة قد جرت بين فريقين من الصحابة يوم الجمل. ولا ينبغي تقلد كلام المؤرّخين على علاّته، فإن فيهم من أهل الأهواء ومن تلقّفوا الغثّ والسمين. وما يذكر عنها رضي الله عنها: أنها كانت إذا قرأت هذه الآية تبكي حتى يبتلّ خمارها، فلا ثقة بصحة سنده، ولو صحّ، لكان محمله أنها أسفت لتلك الحوادث التي ألجأتها إلى الاجتهاد في تأويل الآية»[149]!!

## المورد الرّابع: من هم أولو الأمر؟

**﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى الله والرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**

(148) التحرير والتنوير، مصدر سابق، 21، ص243 ـ 244.

(149) م.ن ، 21، ص244.

**واليَوْمِ الأَخِرِ ذلِكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تأويلاً﴾**(النساء: 59)

يطرح تفسير (من وحي القرآن) العديد من الأقوال في عالم التفسير في تأويل أولي الأمر الذين أمرتنا الآية بطاعتهم إلى جنب طاعة الله وطاعة الرسول:

## القول الأول: المتصدّون للحكم واقعاً

«هم الذين يتصدّون لولاية الأمر بطريقة واقعية، انطلاقاً من الوسائل التي يملكونها، ما يهيّئ لهم الإمكانات العملية للسيطرة والاستيلاء على الحكم، بعيداً عن الشرعية الإسلامية، وذلك من خلال قوة السلاح والمال والرجال».

## القول الثاني: الأمّة

أولي الأمر هم «الأمّة، فهي التي تمثل السلطة الشرعية الصالحة للحكم. وخلاصة فكرتهم، أن إطلاق الأمر بالطاعة لشخص أو لجماعة يفرض العصمة فيه، لأنه إذا كان ممن يجوز عليه الخطأ، كان الأمر بإطاعته ـ بشكل مطلق ـ أمراً بالسير على وفق أوامره ونواهيه، حتى في حالات الانحراف عن الحق، وهو غير جائز. وقد دل الدليل على عصمة الأمة، في رأي هذا القائل، بالحديث المعروف لدى كثير من المسلمين: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[150].

## القول الثالث: الأئمّة(ع)

«وقال علماء الشيعة الإمامية: إن المراد بهم الأئمة الإثنا عشر المعصومون، لأنهم الذين ثبت عن رسول اللّه(ص) الأثر في ولايتهم، كما دلّت آية التطهير على عصمتهم، بعد أن كانت الآية دليلاً على وجوب عصمة أولي الأمر لإطلاق الأمر بالطاعة، كما ألمحنا إليه آنفاً. وقد وردت أحاديث كثيرة مستفيضة في إرادة هذا المعنى من الآية»[151].

---

(150) (من وحي القرآن)، 7، ص324.

(151) م.ن، 7، ص324.

القول الرّابع: صحابة النبي(ص)

القول الخامس: أمراء السرايا

«إنهم أمراء السرايا والجيوش والعمّال الّذين كان يستعملهم رسول الله(ص) على النّاس»[152].

يرى السيّد المفسّر، أنّ مسألة تحديد المراد من أولي الأمر «لا تنطلق من بحثٍ في المفهوم، فهو واضحٌ تمام الوضوح، بل البحث في المصداق، في ما يختلف فيه المسلمون من شؤون الولاية ممن يملك السّلطة في أمور المسلمين»، أي إنّ المشكلة ليست في التفسير ومعاني الكلمات، لأنّ تفسير أولي الأمر واضح بمعنى أصحاب القرار أو الشأن في الأمة، وإنّما المشكلة هنا تكمن في التأويل وتشخيص المصداق الخارجي الذي يكون تجسيداً صادقاً لأولي الأمر في الآية التي قرنت طاعتهم بطاعة الله وطاعة رسوله.

ردّ القول الأوّل

يرى السيّد المفسّر، أنَّ كلّ مصائب المسلمين عبر تاريخهم الطويل وحتى هذه الساعة، تكمن في هذا الوهم الخطير الذي يجعل من الطّغاة والمستكبرين والمفسدين أولياء أمر المسلمين، تجب طاعتهم مهما كان حالهم!

وفي ردّه على القول الأوّل، يتساءل عن المقصود من أولي الأمر في الآية: «هل هم الذين يتصدّون لولاية الأمر بطريقة واقعية، انطلاقاً من الوسائل التي يملكونها، مما يهيّئ لهم الإمكانات العملية للسيطرة والاستيلاء على الحكم، بعيداً عن الشرعية الإسلامية، وذلك من خلال قوة السلاح والمال والرجال؟»

ويجيب بقوله: «هذا ما توهّمه البعض، ممن يسيرون في حياتهم

(152) م.ن، 7، ص325.

وراء الحكام، مهما كان لونهم ووضعهم وطريقتهم في الحكم، ويطلبون من أتباعهم أن يخضعوا لهم ولا يثوروا في وجوههم مهما فعلوا أو ظلموا، لأن الله أمرنا بإطاعة أولي الأمر، ولم يحدد لنا صفتهم لنحدّد نحن ذلك في المجال العملي. وقد استطاع هذا المفهوم أن يمكّن الظالمين والمنحرفين والمستكبرين من السيطرة على مقدّرات الأمور، ويجمّد كل إمكانات الثورة ضدّهم من قبل الشعوب المسلمة المضطهدة. ونحن نعلم أن الله قد أقام الولاية على أساس العدل، وركّز السلطة على أساس الإيمان والتقوى والسير على الصراط المستقيم، من خلال ما جاءت به الآيات والأحاديث والروايات، مما يمكن أن يكون أساساً لتقييد هذا المفهوم بذلك كله»[153].

ومن الواضح أنَّ السيِّد المفسِّر يرفض نظريّة الأمر الواقع التي ترى أنَّ كلّ من استلم السلطة أو الدَّولة هو حاكم شرعيّ يجب طاعته، حتى ولو كان شيطاناً في جثمان إنس، ما دام يدّعي الإسلام، وقد وضعت روايات في ذلك من أجل تبرير حكم هؤلاء الطغاة على مرِّ التَّاريخ.

منها رواية: «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنّون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جُثمان إنس»، قال قلت: كيف أصنع يا رسول الله إنْ أدركتُ ذلك؟ قال: «تسمعُ وتطيعُ للأمير، وإنْ ضُرِب ظهرُك وأخِذ مالُك، فاسمعْ وأطعْ»[154].

بينما نرى في مدرسة أهل البيت(ع) الحسين(ع)، الّذي كان بيانه الأوّل في ثورته حديث النبيّ الأكرم(ص): «**أيّها الناس، إنَّ رسولَ اللّهِ(ص) قالَ: مَن رأى منكُم سُلطاناً جائِراً، مُستحلاً لحرم الله، ناكثاً بعَهدِه، مُخالِفاً لسنَّةِ رسولِ الله، يَعملُ في عبادِه بالإثم والعدوانِ، فلم يُغيّر عليهِ بقولٍ ولا بفعلٍ، كان حَقّاً على الله أن يُدخِله مَدخلَه**».

---

(153) (من وحي القرآن)، 7، ص324.

(154) صحيح مسلم، 3، ص1457.

## ردّ القول الثّاني

يردّ السيّد المفسّر هذا الرأي القائل بالأمّة، فهي التي تمثل السلطة الشرعية الصالحة للحكم:

**أوّلاً**: أنّه «لا يرجع إلى قاعدة مركّزة واضحة، لأنّ هذا الحديث موضع جدلٍ بين العلماء في صحّته وعدم صحّته».

**ثانياً**: «لأنّ إجماع الأمّة كلّها لم يتحقّق في أيّ وقتٍ على أيّ فردٍ أو جماعةٍ في ولاية الأمر».

**ثالثاً**: «وأما اعتبار قول أهل الحلّ والعقد، فهو قابلٌ للأخذ والرد، في تعيينهم، وفي الحكم بإصابتهم في الرأي، وفي غير ذلك من الأمور التي يمكن أن تقع محلاً للنقاش، مما لا يتسع المجال لبحثه»[155].

## أولو الأمر هم أئمّة أهل البيت(ع)

من دون شكّ، فإنّ أهل البيت(ع) هم عدل القرآن، ولا يمكن بحالٍ من الأحوال أن نتجاهل أقوالهم في عالم التفسير والتأويل، وقد استفاضت رواياتهم في تحديد المراد من أولي الأمر في هذه الآية، ولذا لا محيص من «السير مع الأحاديث التي تنص على أن المراد من أولي الأمر، الأئمة المعصومون، مع الالتزام بسعة المفهوم، وذلك على أساس الأسلوب الذي جرت عليه أحاديث أئمة أهل البيت(ع)، في الإشارة إلى التطبيق بعنوان التفسير، للتأكيد على حركة القرآن المستقبلية في القضايا الفكرية والعمليّة الممتدّة بامتداد الحياة، لأن ذلك هو السبيل الأفضل لوعي الإنسان المسلم للفكرة، على أساس التطبيق الواضح، من أجل أن يرتبط بالواقع بشكلٍ مؤكّد. وإن هذا الاحتمال الذي يؤكده إطلاق الآية، يجعلنا قادرين على التمسك بالآية، في ما يثار فيه الجدل كثيراً من أمر الولاية في حال غيبة الإمام، في ولاية الفقيه، أو في ولاية

(155) (من وحي القرآن)، 7، ص324.

أهل الشورى من المسلمين، وذلك في الحالة التي يصدق عليهم أنهم أولو الأمر من ناحية واقعية»[156].

**رواية الإمام الصادق(ع)**

ومن الأحاديث المستفيضة التي أشار إليها السيد المفسّر، حديث الإمام الصادق(ع) الآتي:

عن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله(ع) عن قول الله عزّ وجلّ: **﴿أَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾**.

فقال: **«نزلت في عليّ بن أبي طالب والحسن والحسين(ع)»**.

فقلت له: إنّ النّاس يقولون: فما له لم يسمّ عليّاً وأهل بيته(ع) في كتاب الله عزّ وجلّ؟

فقال: **«قولوا لهم: إنّ رسول الله(ص) نزلت عليه الصّلاة، ولم يسمّ الله لهم ثلاثاً ولا أربعاً، حتّى كان رسول الله(ص) هو الّذي فسّر ذلك لهم. ونزلت عليه الزّكاة، ولم يسمّ لهم من كلّ أربعين درهماً درهم، حتّى كان رسول الله(ص) هو الّذي فسّر ذلك لهم. ونزل الحجّ، فلم يقل لهم: طوفوا أسبوعاً، حتّى كان رسول الله(ص) هو الّذي فسّر ذلك لهم. ونزلت: ﴿أَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾. ونزلت في عليّ والحسن والحسين. فقال رسول الله(ص) في عليّ(ع): من كنت مولاه فعليّ مولاه. وقال: أوصيكم بكتاب الله وأهل بيتي، فإنّي سألت الله أن لا يفرّق بينهما حتّى يوردهما عليّ الحوض، فأعطاني ذلك. وقال: لا تعلّموهم، فإنّهم أعلم منكم. وقال: إنّهم لن يخرجوكم من باب هدى، ولن يدخلوكم في باب ضلالة. فلو سكت رسول الله(ص) ولم يبيّن من أهل بيته، لادّعاها آل فلان وآل فلان. ولكنّ الله عزّ وجلّ أنزله في كتابه تصديقاً لنبيه(ص): ﴿إِنَّما يُرِيدُ الله لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ويُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾. فكان عليّ والحسن والحسين وفاطمة(ع). فأدخلهم**

(156) (من وحي القرآن)، 7، ص326.

**رسول الله(ص)تحت الكساء في بيت أمّ سلمة. ثمّ قال: اللّهمّ إنّ لكلّ نبيّ أهلاً وثقلاً، وهؤلاء أهل بيتي وثقلي.**

فقالت أمّ سلمة: ألست من أهلك؟

فقال: إنّك إلى خير، ولكنّ هؤلاء أهل بيتي وثقلي»[157].

**عليّ مع القرآن والقرآن مع عليّ**

روى القندوزي في «ينابيع المودّة» عن فاطمة الزّهراء(ع) أنّها قالت: **«سمعت أبي رسول الله(ص) في مرضه الّذي قبض فيه يقول وقد امتلأت الحجرة من أصحابه** ـ لم يقله همساً ولا سرّاً، بل علانيةً أمام أصحابه ـ: **أيّها النّاس، يوشك أن أقبض قبضاً يسيراً، وقد قدّمت إليكم القول معذرةً إليكم، ألا إنّي مخلّف فيكم كتاب ربي عزّ وجلّ وعترتي أهل بيتي، ثم أخذ بيد عليّ(ع) فقال: هذا عليّ مع القرآن والقرآن مع عليّ، لا يفترقان حتّى يردا عليّ الحوض، فأسألكم ما تخلّفوني فيهما؟»**[158].

أي سوف أسألكم: كيف حفظتم كتاب الله، وكيف حفظتم علياً الذي يجسّد كتاب الله ويحمله كما حملته، لأنه: **«أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»**[159].

قال القندوزي بعد أن روى الحديث الآنف: «وفي الصواعق المحرقة، روى هذا الحديث ثلاثون صحابياً، وإنّ كثيراً من طرقه صحيح حسن»[160].

«وعلى ضوء هذا الحديث، يتّضح أنّ النبي(ص) لم يكتف بالتنصيص على أمير المؤمنين(ع) في غدير خمّ، بل إنه نصّ عليه كعدْلٍ للقرآن وقدوة وقائد للأمة في آخر لحظةٍ من لحظات حياته، فإن هذا الموقف يمثل خاتمة المواقف التي كان رسول الله(ص) يقدّم فيها علياً وأهل

(157) تفسير كنز الدقائق، 3، ص442.

(158) ينابيع المودة، 2، ص124.

(159) صحيح مسلم، مصدر سابق، 4، ص187؛ البحار، مصدر سابق، 2، باب 29، رواية 3، ص486.

(160) ينابيع المودة، مصدر سابق، 1، ص123.

البيت(ع) على أنهم سفن النجاة التي تنجي الأمّة من الضلالة وتعصمها من الانحراف. لماذا؟

لأنّ علياً مع القرآن والقرآن مع علي، لا يفترقان حتّى يردا على النبي(ص) الحوض، ولأن علياً(ع) مع الحق والحق معه، فليس هناك مسافة بينه وبين الحق، بل إنه يمثل التجسيد الواقعي للحق، كما يمثل الحق التجسيد الواقعي لكل منطلقات علي(ع)، ولذا فإن حارب عليٌّ(ع) فالحق يحارب، وإن سالم علي(ع) فالحق يسالم، وإن نطق علي(ع) فالحق ينطق»[161].

ولهذا خاطبت فاطمة الزهراء(ع) بعض الصّحابة، وهي تطالبه بفدك: «**أفخصّكم الله بآيةٍ** (من القرآن) **أخرج أبي محمداً(ص) منها؟ أم تقولون: إنّ أهل ملّتين لا يتوارثان؟ أولست أنا وأبي من أهل ملّةٍ واحدة؟ أم أنتم أعلم بخصوص القرآن وعمومه من أبي وابن عمّي؟ فدونكها مخطومة مرحولة تلقاك يوم حشرك، فنعم الحَكَم الله، والزّعيم محمَّد(ص)، والموعد القيامة، وعند السّاعة يخسر المبطلون، ولا ينفعكم ما قلتم إذ تندمون، ولكلّ نبأٍ مستقرّ، وسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحلّ عليه عذاب مقيم**»[162].

ومما جاء في خطبتها الشهيرة: «**هذا والعهد قريب، والكَلم رحيب، والجرح لمّا يندمل، والرسول لمّا يُقبر، ابتداراً زعمتم خوف الفتنة، ألا في الفتنة سقطوا، وإنَّ جهنم لمحيطة بالكافرين، فهيهات منكم، وكيف بكم، وأنّى تؤفكون وكتاب الله بين أظهركم، أموره ظاهرة، وأحكامه زاهرة، وأعلامه باهرة، وزواجره لايحة، وأوامره واضحة، (و)قد خلّفتموه وراء ظهوركم، أرغبة عنه تريدون؟ أم بغيره تحكمون؟ بئس للظالمين بدلاً، ومن يبتغِ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين**»[163].

(161) سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، الزهراء القدوة، إعداد الشيخ حسين أحمد الخشن، دار الملاك، بيروت، 1425هـ/ 2004م.

(162) الزهراء قدوة، مصدر سابق، ص234.

(163) م.ن، ص233.

## الدّور الثّاني: ترجيح الوجوه والأقوال والاتجاهات

كثيراً ما يكون للآية الواحدة معان محتملة ووجوه من التفسير ممكنة، والقرآن حمال ذو وجوه، كما ورد في وصية علي(ع) لابن عباس حينما بعثه لمجادلة الخوارج، بقوله: «**لاَ تُخَاصِمْهُمْ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّ القرآن حَمَّالٌ ذُو وُجُوهٍ تَقُولُ ويَقُولُونَ.. ولَكِنْ حَاجِجْهُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصاً**»[164].

يقول ابن أبي الحديد: «هذا الكلام لا نظير له في شرفه وعلوّ معناه».

وقد دأب تفسير (من وحي القرآن) على الاستعانة بالسنّة في ترجيح وجوه التفسير المحتملة، ولا سيما في ميدان الفقة والتشريع، لما فيه من خصوصية من حيث الشروط المتوفرة في السند:

**المورد الأوّل: القصر رخصة أم عزيمة؟**

﴿وَإِذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ﴾(النساء 101).

هناك اتجاهان في عالم التفسير في النظرة إلى ما تقرره الآية من حكم القصر في السفر:

**الاتجاه الأوّل**: أن القصر رخصة لمكان نفي الجناح، فيكون المسافر مخيراً بين القصر والتمام.

**الاتجاه الثاني**: أنّ القصر عزيمة لا رخصة، فعلى المسافر أن يقصر في صلاته، ولا يجوز له أن يصلي تماماً.

يقول السيد المفسر: «ربما يبدو من التعبير بنفي الجناح، أنها في معرض الرخصة لا الإلزام، ولكن التدقيق في المسألة، يوحي بأن مثل هذا التعبير قد يأتي للإيحاء برفع توهم الحرمة، في ما يتوهم المكلّفون

(164) نهج البلاغة، مصدر سابق، كتاب 77.

ذلك، فلا تنافي الإلزام، كما جاءت به الأحاديث»[165].

ويستشهد برواية الإمام محمد الباقر(ع)، كما رواها محمد بن مسلم وزرارة، أنهما قالا: قلنا لأبي جعفر(ع): ما تقول في صلاة السفر، كيف هي، وكم هي؟

فقال: «**إن الله عز وجل يقول: ﴿وَإِذا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ﴾، فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر**».

قالا: قلنا: إنما قال الله عزّ وجل: ﴿**فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ**﴾ ولم يقل افعلوا، كيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر؟

فقال: «**أوليس قد قال الله: ﴿إِنَّ الصَّفا والْمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أو اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما﴾**(البقرة: 158)، **ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض، لأنّ الله عزّ وجلّ ذكره في كتابه وصنعه نبيه، وكذلك التّقصير في السّفر شيء صنعه النبيّ(ص) وذكره الله تعالى في كتابه**»[166].

**المورد الثّاني: طهارة أهل الكتاب وحليّة ذبائحهم**

**﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وطَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وطَعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ والْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ والْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ ولا مُتَّخِذِي أَخْدانٍ ومَنْ يَكْفُرْ بِالإيمان فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وهُو فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾**(المائدة: 5).

وقد وقف تفسير (من وحي القرآن) هنا على مسألتين فقهيتين بخصوص أهل الكتاب:

**المسألة الأولى: طهارة أهل الكتاب.**

---

(165) (من وحي القرآن)، 7، ص430.

(166) م.ن، 7، ص429 ـ 430.

**المسألة الثانية: حليّة ذبائحهم.**

الآية ظاهرة في طهارتهم الذاتية، «فقد يتوقف النّاس في أمر الطعام الّذي يلامسونه بأيديهم لاحتمال نجاسته بمباشرتهم إياه، فكانت هذه الآية إعلاناً تشريعيّاً بطهارتهم، فتكون الآية دالةً على أنّه لا مانع من أكل طعام أهل الكتاب الّذي يباشرونه بأيديهم من هذه الجهة، لأنّهم طاهرون في ذواتهم».

«ولعلّ هذا ما نستوحيه من الأحاديث الكثيرة الواردة عن أئمة أهل البيت(ع)، بأنّ المراد بالطعام الحبوب وأشباهها، في مقابل القول بأنّ المراد به الذبائح، فليس المقصود الحبوب اليابسة لتحمل على مسألة التعاطي بالبيع والشراء، لأنّ مثل هذه المسألة لم تكن واردةً في حساب التحريم، ولم تكن مشكلةً في الواقع الإسلامي الّذي كان المسلمون يتعاملون فيه مع أهل الكتاب في المدينة بشكل طبيعي، بل المقصود به الطعام المطبوخ الّذي يقدمونه للنّاس»(167).

«وقد ذهب فقهاء المسلمين السنة، وبعض فقهاء الشيعة الإماميّة، إلى طهارة أهل الكتاب في ذواتهم، وهو الّذي نرتئيه ونفتي به في نطاق الرأي الفقهي العام الّذي نفتي به، وهو طهارة كل إنسان».

أما في المسألة الثانية، وهي «مسألة حليّة ذبائحهم، بلحاظ اشتراط إسلام الذابح في حليّة الذبيحة، كما هو المشهور الّذي كاد يكون إجماعاً لدى فقهاء الشيعة الإماميّة، وربّما استوحى البعض ذلك من الأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت(ع) في تفسير الطعام بالحبوب وأشباهها، وفي مقابل التفسير المعروف عند أهل السنّة بأنّ المراد به ذبائحهم»(168).

يعتمد السيد المفسر في هذه المسألة على روايات أهل البيت المفسرة، فيرى «أنّ الحديث المفصَّل في هذه الرّوايات، هو ما رواه الكليني محمّد بن يعقوب ـ في الكافي ـ عن أبي علي الأشعري، عن

---

(167) (من وحي القرآن)، 8، ص55.

(168) م.ن، 8، ص55.

محمّد بن عبد الجبّار، عن محمّد بن إسماعيل، عن عليّ بن النعمان، عن ابن مسكان، عن قتيبة الأعشى، قال: «سأل رجل أبا عبدالله(ع) وأنا عنده، فقال: له: الغنم يرسل فيها اليهودي والنصراني، فتعرض فيها العارضة، فتذبح، أنأكل ذبيحته؟ فقال أبو عبدالله(ع): **لا تدخل ثمنها في مالك، ولا تأكلها، فإنّما هي الاسم، ولا يؤمن عليها إلاّ مسلم**. فقال له الرّجل: قال الله تعالى: **﴿اليَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وطَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ﴾**، فقال له أبو عبدالله(ع): **كان أبي(ع) يقول: إنّما هو الحبوب وأشباهها**»[169].

في قراءته لهذا الحديث، يرى السيد المفسِّر أنّه (ظاهر) بعدم حرمة ذبائحهم بقول مطلق، «بل بلحاظ أنّه لا بدّ في حل الذبيحة من إحراز التسمية ـ الّتي هي الشرط الأساس كما في القرآن ـ ولا مجال لإحرازها في ذبيحة الكتابي الّذي لا يرى شرطيّتها، فلا يوثق بتوفرها لديه في الذبح. فلو أحرزنا التسمية مع شروط التذكية، كانت الذبيحة حلالاً»[170].

«وهذا ما يُفهم من التأكيد في أحاديث أئمة أهل البيت(ع) على الاسم الّذي لا بدّ من إحرازه في الذبح وحليّة الذبيحة، وهذا ما استقربه الشهيد الثاني في المسالك، وأفتى به الصدوق وابن أبي عقيل وابن الجنيد وبعض الفقهاء المعاصرين، وهو الّذي نفتي به مع بعض التحفظات»[171].

### المورد الثالث: زواج المتعة

في سياق تفسيره لقوله تعالى: **﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ولا جُناحَ عَلَيْكُمْ فِيما تَراضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إنَّ الله كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾** (النساء: 24)، يتساءل تفسير (من وحي القرآن): «هل هذه الفقرة مجرّد تأكيد لمعنى المهر ووجوب دفعه، أو هي بيان لزواجٍ من نوعٍ آخر عرفه المسلمون في عصر الدعوة، ثم اختلفوا بعد ذلك في حلّيته

(169) الكافي، مصدر سابق، 6، ص240.

(170) (من وحي القرآن)، 8، ص56.

(171) م.ن، 8، ص56.

وحرمته، وهو «زواج المتعة» الذي هو الزواج إلى أجلٍ مسمًّى ضمن شروط معينة، تلتقي مع الزواج الدائم في بعضها، وتختلف عنه في بعضها الآخر؟».

يرى السيد المفسر، أنّ «المعروف بين المفسرين من علماء الشيعة وبعض علماء السنة، أن المقصود بها زواج المتعة»، ثم يقتبس فقرات طويلة من تفسير الميزان.

«والمراد بالاستمتاع المذكور في الآية نكاح المتعة بلا شك، فإن الآية مدنيّة نازلة في سورة النساء في النصف الأول من عهد النبي(ص) بعد الهجرة، على ما يشهد به معظم آياتها، وهذا النكاح ـ أعني نكاح المتعة ـ كانت دائرةً بينهم، معمولةً عندهم في هذه البرهة من الزمان من غير شك ـ وقد أطبقت الأخبار على تسلّم ذلك ـ سواء كان الإسلام هو المشرّع لذلك، أو لم يكن، فأصل وجوده بينهم بمرأى من النبي ومسمع منه لا شك فيه، وكان اسمه هذا الاسم، ولا يعبّر عنه إلا بهذا اللفظ، فلا مناص من كون قوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ محمولاً عليه، مفهوماً منه هذا المعنى»[172].

وجملة الأمر، كما يرى العلامة الطباطبائي، «أن المفهوم من الآية حكم نكاح المتعة، وهو المنقول عن القدماء من مفسري الصحابة والتابعين، كابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وقتادة ومجاهد والسدي وابن جبير والحسن وغيرهم، وهو مذهب أئمة أهل البيت(ع).

ومنه يظهر فساد ما ذكره بعضهم في تفسير الآية، أن المراد بالاستمتاع هو النكاح، فإن إيجاد علقة النكاح طلب للتمتع منها، هذا وربما ذكر بعضهم أن السين والتاء في «استمتعتم للتأكيد»، والمعنى: تمتعتم، وذلك لأن تداول نكاح المتعة (بهذا الاسم) ومعروفيته بينهم، لا يدع مجالاً لخطور هذا المعنى اللغوي لذهن المستمعين»[173].

يؤيد السيد المفسر ما قرّره صاحب تفسير الميزان، ثم يقول:

---

(172) (من وحي القرآن)، 7، ص182، نقلاً عن تفسير الميزان.

(173) الميزان، مصدر سابق، 4، ص279 ـ 280.

«وهكذا نجد في هذا الاتجاه، في تفسير هذه الفقرة من الآية، ارتكازاً على الكلمة ـ المصطلح «الاستمتاع»، من خلال ما توحيه كلمة «زواج المتعة» في مفهوم الصحابة آنذاك، الذي تنقله الروايات التي تحدثت عن هذا النوع من الزواج، وما فهمه منه المفسِّرون من الصحابة وغيرهم، ولا سيما ما جاءت به القراءة المروية: «**فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى**»، ما يعيّن هذا المعنى، فإن هذه الكلمة إذا لم تكن جزءاً من النص، فإنها تعتبر تفسيراً له. وهذا ما يجعل القوة في جانب هذا التفسير، إذا كان الأمر دائراً بين المعنيين بحسب طبيعة النص في ذاته»[174].

يرفض السيد المفسر مقولة النسخ في هذا المورد، «لأن الآيات التي ذكرت في هذا المجال لا تصلح للنسخ، إما من جهة عدم منافاتها لهذه الآية، لأن نسبتها إليها نسبة الخاص إلى العام، ما يجعل الموضوع في نطاق تخصيص العام، لا في نطاق نسخ العام للخاص، وإما من جهة تأخر هذه الآية، المدَّعى كونها منسوخةً، عن الآيات التي اعتبرت ناسخةً، مما لا يترك مجالا لتوهم نسخ المتقدم للمتأخر».

«أما الأخبار التي ادّعي كونها ناسخةً، فقد يناقش بإسنادها أولاً، وباضطرابها ثانياً، لأنها تختلف في تاريخ التحريم، وبأنّها أخبار آحاد ثالثاً. ولا بد في ثبوت النسخ، لا سيما نسخ القرآن، بالخبر المتواتر».

ويؤكد أنّ الأخبار قد استفاضت «بأنَّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب هو الذي نهى عنها، من دون أن ينسب التحريم إلى الرسول(ص)، ما يدلّ على أنّه من التوجيهات الإدارية التي كان يصدرها انطلاقاً من اجتهاده الخاص، مما لا يكون ملزماً للمسلمين في السير عليه من ناحية شرعية، بعد أن كان ثابتاً بأصل الشريعة، ولهذا رأينا بعض كبار المسلمين من الصحابة وغيرهم من قبله ومن بعده، يمارسون هذا الزواج ويفتون به، من دون أن يجدوا حرجاً في ذلك»[175].

---

(174) (من وحي القرآن)، 7، ص184.

(175) م.ن، 7، ص185.

ثم يقول: «وقد أجمع أئمة أهل البيت(ع) على استمرار إباحته، وتشجيع أتباعهم على ممارسته، من أجل بقاء هذه السنّة حيّةً في حياة الأمة، وقد روى الكثيرون من الثقات قول الإمام عليّ(ع): **«لولا ما فعل عمر بن الخطّاب في المتعة، ما زنى إلا شفا»**، أي إلا قليل من الناس، وروي: **«إلا شقي»**[176].

ثم يحيل القارئ إلى مصدرين أساسين في هذا الموضوع؛ الأول تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي، والثاني مقدمة كتاب (مرآة العقول) للعلامة العسكري.

وأخيراً، يعقد بحثاً بعنوان: «المتعة في الجانب الاجتماعي للمشكلة الجنسية»، يتحدث فيه عن مدى انسجام هذا اللون من الزواج مع واقعية الإسلام في أحكامه وتشريعاته وفقاً لمدرسة أهل البيت(ع)[177].

### المورد الرابع: معنى (العُرضة)

في تفسيره لقوله تعالى: **﴿ولا تَجْعَلُوا الله عُرْضَةً لِأَيمانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وتَتَّقُوا وتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ واللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾**(البقرة: 224)، يذكر ثلاثة أقوال من تفسير مجمع البيان في معنى أن يكون القسم بالله (عُرْضَةً) للبر والتقوى والإصلاح:

**أحدها**: المانع والحاجز من الاعتراض بين الأشياء، فتكون نهياً عن جعل اليمين حاجزاً بين الإنسان وبين البر والتقوى والإصلاح.

**ثانيها**: الحجّة والمبرّر عن الامتناع عن هذه الأمور، باعتبار اضطرار الإنسان إلى الالتزام بيمينه.

**وثالثها**: المعرض، بمعنى أن اليمين عادةً تجعل الله معرضاً للحلف به دائماً في الحق والباطل. وقد قيل إنَّ من أكثر ذكر شيء، فقد جعله عرضةً له.

---

(176) (من وحي القرآن)، 7، ص184.

(177) م.ن، 7، ص186 ـ 187.

ثم يقول في مقام الموازنة بين الوجوه والأقوال: «وقد يبدو لنا أن الآية لا تبتعد عن الأجواء الثلاثة، من خلال اختيار المعنى الثالث، الذي يوحي بأن الابتذال والإكثار من اليمين في كل شيء، قد يؤدي إلى المنع من البر والتقوى والإصلاح بين الناس، لأن العادة قد تجعله يحلف على ترك هذه الأمور في بعض الأوضاع الانفعالية التي يمر بها، فيجعل ذلك حجةً للانحراف عن خط البر والتقوى والإصلاح بين الناس، ومانعاً عن السير في هذا الاتجاه. ولا يبعد أن لا تكون هذه المعاني التي يذكرها المفسرون مدلولاً للفظ، بل هي استيحاء من جو الكلمة ومعناها»، ويرى «أن المعنى الثاني يرجع إلى الأول، لأن كونه حجةً في المنع يجعله حاجزاً عن البر والتقوى»[178].

ثم يذكر تفسير (من وحي القرآن) روايتين عن مدرسة أهل البيت(ع):

**الرواية الأولى**: في ما رواه أبو أيوب الخزاز، عن أبي عبدالله الصادق(ع) قال: سمعت أبا عبدالله(ع) يقول: «**لا تحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين، فإنه عزّ وجلّ يقول: ﴿ولا تَجْعَلُوا الله عُرْضَةً لِأَيْمانِكُمْ﴾**»[179].

**الرواية الثانية**: عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبدالله الصادق(ع) في قوله عز وجل: **﴿ولا تَجْعَلُوا الله عُرْضَةً لِأَيْمانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وتَتَّقُوا وتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾** قال: «**إذا دعيت لصلح بين اثنين، فلا تقل عليّ يمين ألا أفعل**»[180].

ومن الواضح أن الرواية الأولى تؤيد القول الثالث المتقدّم، أما الرواية الثانية، فإنها تؤيد القولين الأول والثاني، وهما بمعنى واحد، كما أشار السيد المفسر.

في تفسير العياشي عن منصور بن حازم عن أبى عبدالله(ع) ومحمد بن مسلم عن أبى جعفر(ع) في قول الله: **﴿ولا تَجْعَلُوا الله عُرْضَةً**

---

(178) (من وحي القرآن)، 4، ص264 ـ 265.

(179) الكافي، 7، ص434، رواية 1، مصدر سابق، 7، رواية 1، ص434.

(180) م.ن، 2، رواية 6، ص210.

**لِأيمانِكُمْ﴾** قال: «**يعنى الرجل يحلف أن لا يكلّم أخاه وما أشبه ذلك، أو لا يكلّم أمه**»[181].

وهذه الرواية تؤيد المعنى الأول والثاني، إذ تكون اليمين مانعةً من صلة الرحم، بل من أقرب المقربين، وهي في هذه الحالة لا تنعقد؛ لأنّها قطع لما أمر الله به أن يوصل.

## الدور الثالث: تقييد المطلق وتخصيص العام

لا شكَّ، فإن للسنّة دوراً في عالم التفسير على صعيد تقييد المطلق من الآيات وتخصيص العام، كما لها دور في تبيين المجملات وتحديد المشتركات. وهذا ما التزم به تفسير (من وحي القرآن) في موارد كثيرة، وفقاً لمدرسة أهل البيت(ع) ومنهجهم في التفسير.

في تفسيره لقوله: **﴿ولِلّهِ الْمَشْرِقُ والْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إنَّ الله واسِعٌ عَلِيمٌ﴾**(البقرة: 115)، ومع تأكيده ورود الآية في مقام التعبير عن حقيقة توحيدية عامة، بيد أنه يرى على ضوء الروايات الواردة، أنّ الآية مطلقة في التوجه إلى أيِّ جهةٍ، وعدم اشتراط التوجه إلى القبلة إلا ما خرج بدليل معتبر، إذ يقول: «إنّ الآية مطلقة في جواز التوجّه إلى الله في أيِّ مكان وفي كلّ مورد من الموارد التي يشترط فيها التوجه إليه، إلا ما دلّ الدليل على اختصاصه بجهة معينة، كصلاة الفريضة مثلاً. فيبقى الباقي، كصلاة التطوّع ونحوها في مجرى الإطلاق، وبهذا تفسّر الروايات الواردة في اختصاصها بصلاة التطوّع أو بحالة الشك»[182].

لذا، فإن الروايات التي تمتلك الحجيّة في عالم الفقه، قد تخصّص العام وتقيد المطلق من الآيات المباركة، ولكثرة ورود المخصصات والمقيدات قيل: ما من عام إلا وقد خُصَّ.

ولكن المشكلة تكمن فيما يدَّعى من روايات مخصّصة أو مقيّدة لا يعلم

---

(181) تفسير العياشي، مصدر سابق، 1، ص112.

(182) (من وحي القرآن)، 2، ص185.

بصدورها من النبي(ص) حتى أقرب المقربين إليه، وهي ابنته الزهراء(ع)، وبأمر شرعي يخصها، ذلك فيما أخبرها به بعض الصحابة، نقلاً عن الرّسول(ص): «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث، ما تركناه صدقة»! وبذلك يكون هذا الحديث مخصّصاً لعموم الآية: **﴿لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالأَقْرَبُونَ﴾** (النساء: 7).

وقد سلّط تفسير (من وحي القرآن) الضوء على هذه القضية المهمة في سياق تفسيره لآيات الإرث في سورة النساء، بقوله: «وهناك نقطة لا بدّ من إثارتها، لأنها وقعت موضعاً للجدل بين المسلمين بعد وفاة النبي(ص)، وهي أن ظاهر إطلاق الآية، عدم الفرق في نظام الإرث بين النبي(ص) وسائر الناس، فلم يرد فيها ولا في غيرها من الآيات أي تقييد يؤدي إلى خروج النبي عن هذا الحكم، بحيث لا يرثه أقرباؤه، فإن هذه الآية تلتقي في هذا الإطلاق والعموم بقوله تعالى: **﴿لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالأَقْرَبُونَ﴾**»(النساء: 7).

«وربما قيل إنَّ آيات القرآن العامة لا تشمل النبي، لأنها جرت على لسانه، ولكن هذا ليس صحيحاً، لأنّنا نلاحظ أنّ النبيّ كان مخاطباً بكلّ الأحكام الإسلامية العامّة في القرآن، من الواجبات والمحرّمات، وهو أمر واضح باعتباره «أوّل المسلمين». وقد جرى جدال بين أبي بكر والسيدة فاطمة الزهراء(ع) حول هذا الموضوع عند مطالبتها له بإرثها من أبيها في قصّة فدك، فروى روايةً تقول: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث، ما تركناه صدقة» وقد أنكرت السيدة الزهراء صحة هذه الرواية، لأن النبي لم يبلغها ذلك، مع أن القضية في هذا الحكم سلباً أو إيجاباً محصورة بها، لأنها الوارث الوحيد للنبي محمد(ص)»[183].

وقد بحث السيّد المفسّر هذه القضية بالتفصيل في مواطن عديدة من كتبه ومحاضراته، وما قالته الزهراء لأبي بكر: «**أفي كتاب الله أن ترث أباك ولا أرث أبي، لقد جئت شيئاً فرياً؛ أفعلى عمد تركتم كتاب الله**

(183) (من وحي القرآن)، 7، ص122.

ونبذتموه وراء ظهوركم، إذ يقول: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾(النّمل: 16)، وقال في ما اقتصّ من خبر يحيى بن زكريا(ع) إذ قال: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾(مريم: 5 ـ 6)، وقال: ﴿وَأُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾(الأنفال: 75)، وقال: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾(النّساء: 11)، وقال: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾(البقرة: 180)»[184].

وقد كان ردّ الزهراء قرآنياً خالصاً بذكرها للآيات القرآنية في خطبتها الارتجالية، وعلى الصعيدين الخاص والعام، باستشهادها بآيتين مباركتين في الأوّل فيما يخصُّ ميراث الأنبياء، وبثلاث آيات في الثاني فيما يعمّ الناس جميعاً في ميراث الأولاد من الآباء[185].

ما نريد تأكيده، هو أنّ المشكلة لا تكمن في الكبرى، كون السنّة وروايات النبي(ص) تخصص عموم القرآن وتقيّد مطلقاته، وإنما تكمن في الصّغرى، أي مدى اطمئناننا بصدور ذلك الحديث واقعاً منه.

## الدّور الرّابع: تحديد أسباب النزول الواقعيّة

إنّ القول بأغلبيّة أسباب النزول الاجتهادية التطبيقية، لا يعدم وجود أسباب نزول حقيقية، تعدُّ قرائن سياقيّة حالية ضرورية لمعرفة دلالات الآيات المباركة، ووضع عملية التأويل، التي هي بمعنى ما تؤول إليه في الواقع، وما تشخصه من مصاديق في مسارها الصحيح بعيداً عما يريده الذين في قلوبهم زيغ ويسعون إليه.

وإذا كانت المساحة الواسعة مما يروى من أسباب نزول هي روايات ضعيفة سنداً أو مرسلة، فان ذلك لا يتنافى مع وجود روايات مستفيضة، بل متواترة في طرقها، إلى درجة تجعلنا على يقين من أحداثها ووقائعها ونزول الآيات بشأنها وعلى إثرها.

---

(184) الزهراء القدوة، مصدر سابق، ص296 ـ 299.

(185) المصدر نفسه.

وقد أكّد تفسير (من وحي القرآن)، وفقاً لمدرسة أهل البيت ورواياتهم، العديد من هذا النمط من أسباب النزول، التي أريد لها أن تضيع وسط ما أبدع من أسباب نزول وهمية، لا علاقة لها بمناسبات النزول ولو من بعيد.

ويمكن أن نذكر أهم تلكم الأسباب التي تعد من المتواترات أو قريبةً منها بما تمتلك من قرائن وشواهد، في تفسير (من وحي القرآن):

## النموذج الأوّل: آية إكمال الدين

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ورَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾(المائدة: 3).

يتساءل السيد المفسر عمّا أنزله الله على رسوله فكمل به الدّين، ورضيه للمسلمين ديناً، وتمت به النعمة؟

ويذكر مدى اختلاف المفسرين في ذلك:

فمنهم من قال: إنّه فرائض الله وحدوده وحلاله وحرامه، الّتي أكملها الله للمسلمين في ذلك الوقت، بتنزيل آخر حكمٍ شرعيّ.

ومنهم من قال: إنّه إكمال الحجّ وتخصيصهم بالبلد الحرام، بعد أن كان مشتركاً بينهم وبين المشركين.

ومنهم من قال: إنّه إكمال الدين بإكمال قوّته وسلطته وكفايته الأعداء..

بعد ذلك، يذكر المفسر الروايات عن الفريقين التي تؤكد نزولها في غدير خم بمناسبة ولاية الإمام علي، لندرك أنّ المقصود هي الولاية التي أكمل بها الدين وتمّت بها النعمة.

والروايات في سبب النزول مستفيضة ـ كما يؤكّد السيّد ـ بحيث لا يمكن تجاهلها، أو اعتبارها أخبار آحاد، كما يحاول البعض مناقشة المسألة في هذا الاتجاه.

والمروي عن الإمام الصادق(ع) أنّه قال: «**آخر فريضة أنزلها الله تعالى الولاية، ثمّ لم ينزل بعدها فريضة، ثمّ نزل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ بكراع الغميم، فأقامها رسول الله بالجحفة، فلم ينزل بعدها فريضة**».

وعن أبي سعيد الخدري، كما نقلها الحافظ أبو نعيم الأصفهاني في كتاب «نزول القرآن»، «أنَّ النبي(ص) أعطى في غدير خم علياً منصب الولاية، وأنَّ النّاس في ذلك اليوم لم يكادوا ليتفرّقوا حتّى نزلت آية: **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، فقال له النبي(ص) في تلك اللحظة: «الله أكبر على إكمال الدين، وإتمام النعمة، ورضى الرب برسالتي، وولاية عليّ بن أبي طالب من بعدي**»، وقال: «**من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله**»[186].

«وما يجاري صدقيّة هذه الرّوايات، ما رواه ابن جرير الطبري في كتاب الولاية عن زيد بن أرقم ـ الصحابي المعروف ـ أنَّ هذه الآية نزلت في يوم غدير خم بشأن علي بن أبي طالب(ع).

وما رواه الخطيب البغدادي في تاريخه عن أبي هريرة، «عن النبي(ص)، أنَّ آية: **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾**، نزلت عقيب حادثة غدير خم والعهد بالولاية لعلي(ع)، وفي هذه المناسبة، قال عمر بن الخطاب: بخ بخ لك يا بن أبي طالب، أصبحت مولاي ومولى كل مسلم».

وجاء في كتاب الغدير، إضافةً إلى الرّوايات الثلاث المذكورة، ثلاث عشرة رواية أخرى في هذا المجال.

وورد في تفسير البرهان وتفسير نور الثقلين عشر روايات مختلفة حول نزول الآية في حق علي(ع).

وهكذا نلاحظ استفاضة هذه الرّوايات، بحيث لا يمكن تجاهلها، أو

(186) مجمع البيان، مصدر سابق، 3، ص200.

اعتبارها أخبار آحاد، كما يحاول البعض مناقشة المسألة في هذا الاتجاه»[187].

## إشكال سياقيّ

يشير تفسير (من وحي القرآن) إلى إشكال سياقي قد أثاره ويثيره بعض المفسرين، وخلاصته أنّ مسألة ولاية علي بن أبي طالب لا علاقة لها بسياق الآية، ولا بالفقرات السابقة عليها واللاحقة لها التي تتحدّث عما يحلّ ويحرم من اللحوم، الأمر الّذي يبعد هذا التفسير لمصلحة التفسير الآخر، بأنّه إشارة إلى إكمال الفرائض والحدود والحلال والحرام بالتنزيل في الوحي.

والجواب عن ذلك، يمكن تلخيصه بنقاط عديدة:

**الأولى**: أنّ الآيات القرآنية لم تجمع على أساس النزول التاريخي، فقد نجد بعض الآيات المكيّة واردةً في بعض السور المدنية، بل كانت تابعةً للمناسبات الّتي لاحظها النبي(ص) الّذي جمع القرآن بإشرافه، وربّما كانت المناسبة في الموضوع، أنّ الآية تتحدث عمّا شرعه الله في تفاصيل الأحكام الممثلة للدين، ولهذا، من المناسب التحدث عن إتمام الدين الّذي بدأ بالنبوّة، بقضيّة الولاية.

**الثانية**: أنّ قضيّة الولاية من القضايا المهمّة المصيريّة في مستقبل الإسلام وقوّته، ما يؤكّد ويؤيّد اعتبارها إكمالاً للدّين الّذي يحتاج إلى الرّعاية من الشخص الّذي عاش فكره وشعوره وجهاده للإسلام، حتّى لم يعد هناك ـ في داخل ذاته ـ أيّ نوع من الفراغ الّذي يحتضن اهتمامات غير إسلامية.

**الثالثة**: لا يمكن للنبي، وهو القائد الربّاني الحكيم، أن يترك قضيّة الولاية من بعده للاجتهادات المختلفة، الّتي قد تختلف على أسسٍ ذاتيّةٍ أو تقليديّةٍ، باعتبار أنّها لا تخضع لبرنامجٍ إسلاميٍّ تشريعيٍّ محدّد. فالدّين الّذي قد تعرّض لكلّ شيء في أحكامه وتشريعاته، حتّى أدق التفاصيل،

(187) (من وحي القرآن)، 8، ص47.

لا يتصوَّر فيه أن يترك أمر الخلافة الكبير في أهميّته ونتائجه، ولا سيّما لجهة استمرار خطّ الرّسالة والنبوّة، حيث، وكما هو معلوم تاريخياً، لم يكن الوضع الإسلاميّ قد وصل إلى مستوى النّضوج الكامل بفعل الأحداث الصّعبة، ما يجعل تركيز مسألة الخلافة والولاية وتأكيدها أمراً أساسيّاً في حركة التّشريع.

ويؤكّد السيّد المفسّر، أنّ للأدلّة والحجج والنّصوص الشرعيّة الدّور الأكبر الأساس في الحكم على ما حدث بعيداً عن كلّ اجتهادٍ ذاتي، أو انتماء مذهبي، لأنَّ القضيّة قضيّة إيمان وعلم، فلا بدّ للمسلمين من الارتفاع في خلافاتهم إلى هذا المستوى الَّذي يقودهم إلى الحقيقة الدينيّة والتاريخيّة من أقرب طريق، ويعلمهم كيف يمارسون هذا الخلاف بالأسلوب الإسلامي للحوار الَّذي يعتمد على الإخلاص للحقيقة، من خلال الإخلاص لله تعالى[188].

يتساءل ابن أبي الحديد المعتزلي عن وصية علي(ع) لابن عباس حين بعثه إلى الخوارج: «**ولَكِنْ حَاجِجْهُمْ بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصاً**»، بقوله: «فإن قلت: فما هي السنَّة التي أمره أن يحاجهم بها؟ قلت: كان لأمير المؤمنين(ع) في ذلك غرض صحيح، وإليه أشار، وحوله كان يطوف ويحوم، وذلك أنه أراد أن يقول لهم: قال رسول الله(ص): «**عليّ مع الحق والحق مع علي، يدور معه حيثما دار**»، وقوله: «**اللّهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله**»، ونحو ذلك من الأخبار التي كانت الصّحابة قد سمعتها من فلق فيه(ص)، وقد بقي ممن سمعها جماعة تقوم الحجة وتثبت بنقلهم، ولو احتج بها على الخوارج في أنّه لا يحلّ مخالفته والعدول عنه بحال، لحصل من ذلك غرض أمير المؤمنين في محاجتهم، وأغراض أخرى أرفع وأعلى منهم، فلم يقع الأمر بموجب ما أراد، وقضي عليهم بالحرب حتى أكلتهم عن آخرهم وكان أمر الله مفعولاً»[189].

---

(188) راجع: (من وحي القرآن)، 8، ص47 ـ 48.

(189) شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، 18، ص73.

## النّموذج الثّاني: آية التّبليغ

﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ واللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ﴾(المائدة: 67)

يناقش تفسير (من وحي القرآن) أسباب نزول الآية التي أوصلها الرازي في تفسيره إلى عشرة، وكان عاشرها أنّها نزلت بغدير خم في علي بن أبي طالب، وكان نقاشه على مستويين:

**المستوى الأوّل**: البحث عن سبب النزول الحقيقي في زحمة أسباب النزول الاجتهادية.

**المستوى الثاني**: مناقشة تأويل حديث الغدير وكلمة (مولاه) في قول النبي(ص): «**من كنت مولاه فهذا علي مولاه**»، فقد أوّلت بالصّديق أو غيره بعيداً عن الولاية السياسية والخلافة.

يقول الرازي بعد ذكره الأسباب التسعة:

«العاشر: نزلت الآية في فضل علي بن أبي طالب(ع)، ولما نزلت هذه الآية، أخذ بيده وقال: «**من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه**»، فلقيه عمر فقال: «هنيئاً لك يابن أبي طالب، أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة». وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمّد بن عليّ».

ثم يقول: «واعلم أنّ هذه الرّوايات وإن كثرت، إلا أنّ الأولى حمله على أنه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى، وأمره بإظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم، وذلك لأن ما قبل هذه الآية بكثير، وما بعدها بكثير، لما كان كلاماً مع اليهود والنصارى، امتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين على وجه تكون أجنبيةً عمّا قبلها وما بعدها»[190].

يمارس السيد المفسّر نقده بإسهابٍ على ما ذكره الرازي من أسباب

---

(190) التفسير الكبير، مصدر سابق، م6، ج12، ص49.

نزول تسعة لآية التبليغ وترجيحه لأحدها، وتأويل بعضهم لكلمة المولى في حديث الغدير: «**من كنت مولاه فعليّ مولاه**» بولاية المودَّة والنصرة، دون ولاية القيادة والخلافة، وخلاصته:

**أوّلاً**: إن «أكثرها مما لا يتناسب مع جو الآية الذي يوحي بأن هناك أمراً مهماً يتعلّق بسلامة الرسالة، بحيث يعادل الامتناع عن تبليغه الامتناع عن تبليغ الرسالة من الأساس»(191).

**ثانياً**: إنّ بعضها يتنافى مع «شخصية الرسول(ص) وموقفه الصلب في أداء الرسالة، منذ عهد الدعوة حتى مرحلة الهجرة التي نزلت الآية في آخرها»(192).

**ثالثاً**: قوله تعالى: ﴿**وإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ**﴾، يدلّ على مدى خطورة هذا الأمر، «أي فكأنّك لم تبلّغ الرسالة التي بلّغتها، لأنّ النتيجة ستكون بهذه المثابة من حيث الخطورة»(193).

**رابعاً**: الروايات المتواترة في واقعة الغدير، ونزول الآية في شأن الولاية، وقول النبي(ص): «**من كنت مولاه فعلي مولاه**»، فإن «المتعيّن هو تفسير كلمة (المولى) بالولاية في خطّ القيادة، بقرينة قوله(ص): «**ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم**»، فإنّها ظاهرة في أنّ قوله «**من كنت مولاه فعليّ مولاه**»، يعني من كنت أولى به من نفسه، فعليٌّ أولى به من نفسه، لأنه أراد أن يثبت له ما هو ثابت لنفسه مما أخذ اعترافهم به، وهو كناية عن القيادة، لا المحبة والنصرة، كما يقول صاحب تفسير المنار»(194).

«ومن الواضح، أن مسألةً بهذه الأهمية، يؤدي إهمالها إلى أن تبقى حركة الرسالة في مهب الرياح، كما لاحظناه في اهتزاز المسيرة

---

(191) (من وحي القرآن)، 8، ص264.

(192) م.ن، 8، ص264.

(193) المصدر نفسه.

(194) (من وحي القرآن)، 8، ص265.

الإسلامية في كثير من جوانبها، لعدم انطلاقها من قاعدة صلبة في طبيعتها وموضوعها»[195].

**خامساً**: قوله تعالى: **﴿واللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾**، فيه دلالة على ما سيحصل من معارضة لهذا الأمر، «لأن قرب عليّ(ع) من رسول الله(ص) من ناحية النسب والمصاهرة، يفتح المجال للكثير من أقاويل السوء التي تربط الموقف بالعاطفة في قضية الولاية، مما يحتاج إلى الدفاع الإلهي الذي يتمثل في عصمة الله له عن ذلك كله، ولأن قضية الولاية تمثل امتداد وجود القيادة المسؤولة الكفوءة في الإمام، بالمستوى الذي يملك فيه التفوق والأفضلية على غيره من صحابة رسول الله(ص)، ولا سيما في الجانب المتصل بالوعي الفكري التشريعي للرسالة الإسلامية»[196].

**سادساً**: «إن إعلان مودة عليّ ومحبة الناس له، لا تحمل أي أساس للنقد وللكلام غير المسؤول من الناس ليكون ذلك سبباً في الحديث عن عصمة الله له منه، لأن من الطبيعي أن يدعو الإنسان الناس إلى مودة أقرب الناس إليه وإلى نصرته، ولا سيما إذا كان في مثل مستوى عليّ(ع)، الذي يعرفه كل المسلمين بالقرابة القريبة من رسول الله(ص) نسباً ومصاهرةً وتقوى وجهاداً، مما لا يثير أيّة مشكلة في الواقع، ولا يسمح لليهود بأن يصطادوا في الماء العكر، بينما تمثل الولاية ـ الإمامة ـ القيادة، الكثير من الحديث السلبي ضد النبيّ محمد(ص) الذي وعده الله بأن يعصمه منه»[197].

لم يرتضِ السيّد المفسّر بما ذهب إليه تفسير المنار من معنى المولى في حديث الغدير «**من كنت مولاه فهذا علي مولاه**»، بولاية المودّة والنصرة، بقوله: «وأمّا الحديث فنهتدي به: نوالي عليّاً المرتضى، ونوالي من والاهم، ونعادي من عاداهم، ونعد ذلك كموالاة رسول الله(ص)، ونؤمن بأنّ عترته (ص) لا تجتمع على مفارقة الكتاب الذي أنزله الله عليه، وأن الكتاب والعترة خليفتا الرسول، فقد صحّ الحديث بذلك في غير قصة الغدير، فإذا أجمعوا

---

(195) م.ن، 8، ص265.

(196) المصدر نفسه.

(197) م.ن، 8، ص266.

على أمر قبلناه واتّبعناه، وإذا تنازعوا في أمر رددناه إلى الله والرسول»[198].

أقول: رضينا بهذا المستوى من التفسير لولاية علي بن أبي طالب(ع)، بمعنى ولاية المودة والنصرة، فإنّها لو حصلت، لما حصل كل ما حصل، من أحداثٍ داميةٍ ووقائع حامية، في الجمل وصفين والنهروان، حروب خاضوها ضده، بكل حماسة وشراسة، راح ضحيّتَها ما يقرب من (100،000) قتيل من المسلمين!!

ففي صفين وحدها (70،000) قتيل من المعسكرين!! وقد شهد مع علي(ع) ثمانمائة ممن بايع بيعة الرضوان، قتل منهم ثلاثة وستون رجلاً منهم عمار بن ياسر، وفي الجمل (20،000) قتيل، وفي النهروان (5،000) قتيل[199].

والسؤال الذي يطرح في المقام: مَن الذي يتحمل تبعات أنهار من الدماء جرت في ميادين الحروب الثلاث، ولا تزال تجري إلى يومنا هذا، في ساحات الفتن الطائفية، والصراعات المذهبية، التي يذبح فيها المسلم أخاه المسلم على الهوية، وهو يحسب أنّه يقوم بمهمةٍ مقدّسةٍ ربّانية، وأنه بعمله هذا ـ الذي غالباً ما يكون انتحارياً ـ سيذهب شهيداً، تتلقّفه الحور العين، وتبارك له الملائكة المقرّبون، ليستقرّ في مقعد صدق عند مليك مقتدر؟! فإنا لله وإنا إليه راجعون.

### النموذج الثّالث: آية الولاية والتصدق

**﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ الله ورَسُولُهُ والَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ ويُؤْتُونَ الزَّكاةَ وهُمْ راكِعُونَ * ومَنْ يَتَوَلَّ الله ورَسُولَهُ والَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ الله هُمُ الْغالِبُونَ﴾**(المائدة: 55 ـ 56)

يؤكّد تفسير (من وحي القرآن)، أنّ الروايات قد استفاضت في نزول الآية الأولى في قصّة تصدّق عليّ(ع) بالخاتم أثناء صلاته، وبالتّالي، فهي

---

(198) تفسير المنار، 6، ص467.

(199) انظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، 8، ص464 ـ 467؛ وقعة صفين، ابن مزاحم المنقري، ص558.

من الآيات التي أكّدت ولايته في امتداد ولاية الله والرسول. ويعقد بحثاً بعنوان (مناسبة النزول)، يذكر فيه العديد من الروايات عن تفاسير أهل السنة، كالدرّ المنثور للسيوطي:

أخرج الطبراني في الأوسط وابن مردويه عن عمّار بن ياسر، قال: «وقف بعلي سائل وهو راكع في صلاة تطوّع، فنزع خاتمه فأعطاه السائل، فأتى رسول الله(ص) فأعلمه ذلك، فنزلت على النبي(ص) هذه الآية: **﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ الله ورَسُولُهُ والَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ ويُؤْتُونَ الزَّكاةَ وهُمْ راكِعُونَ﴾**، فقرأها رسول الله(ص) على أصحابه، ثمّ قال: **«من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه»**[200].

وأخرج ابن مردويه من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، أنه لما «نزلت هذه الآية على رسول الله(ص): **﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ الله ورَسُولُهُ والَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ ويُؤْتُونَ الزَّكاةَ وهُمْ راكِعُونَ﴾**، ونودي بالصلاة، صلاة الظهر، وخرج رسول الله(ص) إلى المسجد، والنّاس بين قائم وراكع، فنظر سائلاً فقال: هل أعطاك أحد شيئاً؟ قال: نعم، قال: من؟ قال: ذلك الرّجل القائم، قال: على أي حال أعطاكه؟ قال: وهو راكع، قال: وذلك عليّ بن أبي طالب، فكبّر رسول الله عند ذلك وهو يقول: **﴿ومَنْ يَتَوَلَّ الله ورَسُولَهُ والَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزبَ الله هُمُ الْغالِبُونَ﴾**»[201].

«وقد جاء من طرق أهل السنّة أربع وعشرون روايةً تتفق ومضمون هذا الحديث، وتسع عشرة رواية من طرق أهل الشيعة»[202].

### الدور الخامس: الروايات التفسيرية والتطبيقية

يرى السيد المفسر أنّ الروايات في عالم التفسير تنقسم إلى قسمين:

**الأوّل**: روايات تفسيرية.

---

(200) الدر المنثور، مصدر سابق، 3، ص105.

(201) م.ن، 3، ص105 ـ 106.

(202) (من وحي القرآن)، 8، ص228.

**الثاني**: روايات تطبيقية.

وإذا كان القسم الأول يحدِّد مفهوماً يمكن أن يخصِّص العام، ويقيِّد المطلق، ويبيِّن المجمل، فإن القسم الثاني من الروايات، وهي الأغلب، يطرح مصاديق ونماذج، قد تكون الأكمل أو الأخطر أو الأظهر أو الأخفى أو غير ذلك.

مع أنّ السيد المفسر كثيراً ما يردّد عدم ثقته فيما يذكر في الكثير من روايات أسباب النزول، ويسجّل تحفّظاته عليها.

ولكن هذا لا يعني أن تكون هناك العديد من أسباب النزول الحقيقية التي نزلت على أثرها الآيات المباركة، والتي تشكل قرائن سياقية حالية، لا بدّ من تفسير أو تأويل الآيات على ضوئها.

ولتوضيح منهجه في التعامل مع الروايات في عالم التفسير، لا بدَّ من ذكر الأمثلة المختلفة التي جاءت في تفسير (من وحي القرآن):

**المورد الأوّل: اليهود مصداق لا تفسير**

في تفسيره للمغضوب عليهم والضالّين في سورة الحمد، يذكر تفسير (من وحي القرآن) الرواية التي تفسّرهما باليهود والنصارى، ويعد ذلك على سبيل عد المصاديق لا التفسير، إذ يقول:

«ولكن ذلك لا يحصر مداليل السورة في هذين النموذجين من الناس، لأن ذلك قد يكون على نحو المثال، كما هي طريقة القرآن في مواقع النزول للآيات، في ما تتحدث عنه روايات أسباب النزول. وقد ورد أنّ القرآن يجري مجرى الشمس والقمر، فلا يتحدد في المنطقة التي ينزل فيها، ولا في الشخص الذي ترد فيه».

ويحاول أن يذكر سبب التّركيز على اليهود كمثالٍ للمغضوب عليهم دون النصارى، بأنه ربما يكون «ناشئاً عن الصورة المتكرّرة التي أبرزها القرآن لهؤلاء الناس في نقضهم الميثاق، وقتلهم الأنبياء بغير حق، وكتمانهم لما أنزله الله من الحق على رسوله في كتابه، ونحو ذلك من

القضايا التي تجعلهم يستحقون غضب الله عليهم، بينما كان النصارى متميّزين بالصفات الطيّبة، باعتبار أنّهم أقرب الناس مودّةً للذين آمنوا ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ**﴾ (المائدة: 82)، وأنهم ﴿**وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ**﴾(المائدة: 83) حزناً، ولكن مشكلتهم أنهم انحرفوا عن الرسول، فلم يؤمنوا به، وأنّهم قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة، ونحو ذلك من التصورات الخاطئة في العقيدة، ولم يتحدث عنهم بطريقة قاسية كالطريقة التي تحدث بها عن اليهود الذين هم أشدّ عداوةً للذين آمنوا، بالإضافة إلى المشركين»[203].

«ومن خلال ذلك، نستطيع أن ننفتح على التيارات الفكرية المضادة للإسلام التي يمكن إدراجها تحت عناوين دوائر المغضوب عليهم والضالين، تبعاً لنوعية الحالة النفسية، والسلوك العدواني، إضافةً إلى الخطأ والانحراف في العقيدة.

وهذا ما ينبغي للدّعاة إلى الله أن يواجهوه في خط التربية في توعية الناس حول النّماذج المضادّة للتفكير الإسلامي، فلا يكون الموقف واحداً، بل لا بدّ من أن نفرّق بين الحالات العدوانية التي تتحول ـ في بعض الأحوال ـ إلى حالة عنصرية، وبين الحالات العادية في الخلاف الفكري التي يمكن أن تتحوّل إلى حالة من اللقاء القائم على مواطن الاتفاق، ليكون ذلك مدخلاً إلى الحوار في مواطن الخلاف، الذي يفضي بدوره إلى نوع من الوفاق في غياب الحالة النفسية المتشنّجة المعقّدة»[204].

### المورد الثاني: النبوة أفضل مصاديق الخير

في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلاَ الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ**﴾ (البقرة 105)، فقد ورد في بعض الروايات تفسير الخير بالنبوة. يقول:

---

(203) (من وحي القرآن)، 1، ص89.

(204) م.ن، 1، ص89.

«ولكننا نعتبر ذلك من التفسير التطبيقي الذي يراد به الإيحاء بأفضل المصاديق أو أبرزها في الدلالة على المعنى، فإن من البديهي هنا، اعتبار النبوّة من أبرز مجالات الخير النازل من الله عليهم، إن لم يكن أبرزها، لأنها تمثل المركز الأسمى الذي يعتبر فيه الإنسان ـ الرسول صلة الوصل الروحي والرسالي بين الله وعباده، كما تتحول الجماعة المؤمنة ـ من خلاله ـ إلى قائدة للمجتمعات الأخرى وشاهدة على الناس. أمّا في مجال الحياة الواسع، فإنها تجمع للإنسان كل خطوات الخير ووسائله وموارده ومصادره، مما يحقّق له السعادة في الدنيا والآخرة، وهذا ما لا يريده الكفّار للمسلمين بفعل حقدهم وعداوتهم وحسدهم، ولكنّ الله لا يتّبع أهواءهم في ما يريد وفي ما لا يريد، بل هو الحكيم الرحيم الذي يجري الأمور على وفق الحق، ويختص برحمته من يشاء، فلا ينسى عباده المؤمنين من فضله، والله ذو الفضل العظيم»[205].

## المورد الثالث: إجمال (الكلمات)، والروايات

في قوله تعالى: **﴿وإِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ ومِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾**(البقرة: 124)، يؤكد السيد المفسر على إجمال (الكلمات) التي ابتلي بها إبراهيم(ع)، ويحاول استقراء الآيات في قصة إبراهيم(ع)، ويذكر رواية الإمام الصادق(ع) التي تفسرها بما «ابتلاه الله به في نومه من ذبح ولده إسماعيل ـ أبي العرب ـ فأتمها إبراهيم وعزم عليها، وسلّم لأمر الله، فلما عزم قال الله ثواباً له لما صدّق وعمل بما أمره: **﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماما﴾**»[206].

كما يذكر روايةً أخرى: «عن محمد بن سنان، عن زيد الشحام، قال: سمعت أبا عبدالله(ع) يقول: «**إن الله تبارك وتعالى اتخذ إبراهيم(ع) عبداً قبل أن يتخذه نبياً، وإن الله اتخذه نبياً قبل أن يتخذه رسولاً، وإن**

(205) (من وحي القرآن)، 2، ص153.

(206) م.ن، 3، ص13.

**الله اتخذه رسولاً قبل أن يتخذه خليلاً، وإن الله اتخذه خليلاً قبل أن يجعله إماماً، فلما جمع له الأشياء قال: ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً﴾، قال: فمن عظمها في عين إبراهيم(ع) ﴿قال ومِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. قال: لا يكون السفيه إمام التقي»**[207].

يرى السيد أننا قد نحتاج إلى زيادة تأمّل في هذه الأحاديث ـ بعد التأكد من صحتها، وهي ضعيفة بمحمد بن سنان المجهول في الرواية الثانية، وسهل بن زياد في الأولى ـ «فإنها جارية على أساس الترتيب بين الصفات المجعولة لإبراهيم(ع)»، فتكون مرحلة الإمامة هي آخر مرحلة مرَّ بها إبراهيم(ع)، بعد أن خرج بنجاح من كل الابتلاءات الصعبة في ساحة الصراع وميدان المواجهة.

بيد انه يحتمل أن تكون بصدد الحديث عن «تعدد جوانب الشخصية في شخصية إبراهيم، في ما أولاه الله من ألطاف وامتيازات نابعة من امتداد المعاني الروحية في حياته، وعلى ضوء ذلك، يكون الترتيب بينها منطلقاً من طبيعة العلاقة التي تجعل بعضها متوقفا على توفّر البعض الآخر، من دون أن يكون هناك ضرورة لوجود فترة زمنية بين هذه الأمور».

ويحتمل وجها آخر في قراءة الرواية لمعنى إمامة إبراهيم(ع) التي جاءت بعد النبوّة، في ما تدل عليه الروايات التي تفسر الابتلاء بقضية ذبح إسماعيل، وهو أن «إمامة إبراهيم ليست محدودةً بزمنه كبقية الأنبياء الآخرين، بل هي إمامة تتعداه إلى ما بعد ذلك من المراحل الزمنية التي عاش فيها الأنبياء الآخرون، حتى أن الشرائع المتأخرة عنه كانت مطبوعةً بطابع الشريعة الإبراهيمية، وقد نستوحي ذلك من الآية الكريمة: **﴿وتَرَكْنا عَلَيْهِ فِي الآخِرِينَ * سَلامٌ عَلى إِبْراهِيمَ * كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾**(الصافات: 108 ـ 110).

وخلاصة الفكرة، أن الإمامة تعتبر الصفة المتحركة للنبي في حياته، فكانت النبوّة والرسالة تنطلقان في اتجاه المهمة التي كلّفه الله بها، بينما

---

(207) البحار، مصدر سابق، 12، ص12؛ (من وحي القرآن)، 3، ص17 ـ 18.

كانت الإمامة تتحرك في اتجاه اعتباره قدوةً وقاعدةً لمن أراد الاقتداء به والانطلاق من القاعدة الإيمانية المتجسّدة، وبذلك يظهر كيف تتأخر الإمامة عن النبوّة، عندما يعبّر النبي عن طاقاته وملكاته في خطواته العملية في الحياة، في جهاده من أجل الرسالة، وفي صبره أمام التحديات الداخلية والخارجية»[208].

**المورد الرابع: الروايات تؤيد ظهور عزيمة الإفطار**

في تفسيره لقوله تعالى: **﴿فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أو عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّام أُخَرَ﴾**(البقرة: 184)، يعقد بحثاً بعنوان: الإفطار في السفر رخصة أم عزيمَة؟

فقد ذهب جمع من الصحابة، كعبد الرحمن بن عوف، وعمر بن الخطاب، وعبدالله بن عمر، وأبي هريرة، وعروة بن الزبير، إلى أنه عزيمة، وهو المروي عن أئمة أهل البيت(ع).

يرى السيد المفسر أنّ الظاهر من قوله: **﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّام أُخَرَ﴾**، «هو أن صيام الأيام المعدودات فرض غير المسافر والمريض، أما هما، فإن فرضهما هو أيام أخر، في غير شهر رمضان، لأن السياق جرى مجرى العزيمة والفرض.

وذهب أكثر أهل السنَّة، إلى أنه رخصة، وقدّروا في الآية كلمة: فأفطر، فقالوا، إن تقديرها: فمن كان مريضاً أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أخر.

ولكن هذا ضعيف، بأنَّ التقدير خلاف الظاهر، ولا يصار إليه إلا بدليل، ولا دليل في الآية عليه، وبأن هذا التقدير لا يمنع من العزيمة، لأن الحديث عن الإفطار لا يعني إلا جوازه في مقابل التحريم، ولا يعني ذلك في مقابل الإلزام»[209].

---

(208) (من وحي القرآن)، 3، ص18 ـ 19.

(209) م.ن، 4، ص24 ـ 25.

ويذكر تفسير (من وحي القرآن) في الهامش العديد من الروايات التي تؤيد عزيمة الإفطار، منها رواية تفسير العياشي بإسناده مرفوعا إلى محمد بن مسلم عن أبي عبدالله(ع) قال: **«لم يكن رسول الله يصوم في السفر تطوّعاً ولا فريضةً، حتى نزلت هذه الآية بكراع الغميم عند صلاة الهجير، فدعا رسول الله بإناء فيه ماء فشرب وأمر الناس أن يفطروا، فقال قوم: قد توجه النهار، ولو تممنا يومنا هذا، فسماهم رسول الله العصاة، فلم يزالوا يسمّون بذلك الاسم حتى قبض رسول الله»**.

**المورد الخامس: التفسير بمصاديق العنوان العام**

في معنى أكل الأموال بالباطل في آية: **﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ﴾**(البقرة: 188)، يذكر تفسير (من وحي القرآن) ثلاث روايات:

في الكافي عن الصادق(ع) في الآية: **«كانت قريش تقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عز وجل عن ذلك»**.

1. في الكافي عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبدالله (جعفر الصادق(ع)) قول الله - عز وجل - في كتابه: **﴿ولا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وتُدْلُوا بِها إلى الْحُكَّامِ﴾**؟ فقال: **«يا أبا بصير، إن الله - عز وجل - قد علم أن في الأمة حكاما يجورون، إلاّ أنه لم يعن حكام أهل العدل، ولكنه عنى حكام الجور. يا أبا محمد أنه لو كان لك على رجل حق، فدعوته إلى حكام أهل العدل، فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له، لكان ممن حاكم إلى الطاغوت، وهو قول الله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إلى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إلى الطَّاغُوتِ﴾»**(النساء: 60).

2. وفي المجمع: روي عن أبي جعفر محمد الباقر(ع): **«يعني بالباطل اليمين الكاذبة يقتطع بها الأموال»**.

ثم يشير إلى أنّ «هذا المنهج في التفسير جاء وفق الأسلوب الذي اتَّبعه أئمة أهل البيت(ع) في التفسير بالمصداق، للإشارة إلى المفردات التي ينطبق عليها العنوان العام، من دون تخصيص الآية بهذا المورد أو ذاك. وهذا ما

نلاحظه في هذه الروايات التي فسرت الباطل بالقمار تارةً، واليمين الكاذبة أخرى، كما استوحت الرواية الثانية من الآية قضية التحاكم إلى حكام الجور، والامتناع عن التحاكم إلى حكام العدل، لأن أولئك قد يحكمون بغير الحقّ، بالرشوة التي قد يطلبها الحاكم ويقدمها المرتشي إليه»[210].

## المورد السادس: مصاديق الشرك ومجالاته

في تفسيره لقوله تعالى: **﴿وما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وهُمْ مُشْرِكُونَ﴾**(يوسف: 106)، والتي جاءت في سياق التعقيبات القرآنية على قصة يوسف الصدّيق، وما مر به من محن ومصاعب، يأتي (من وحي القرآن) بالعديد من الروايات المصداقية التي تعطي معنى الشرك الذي يجتمع مع الإيمان، «ولكنه الإيمان الذي يمثل حالة فكرية، لا تلامس الشعور، أو حالة نظرية لا تتحرك في الواقع، أو حالة عاطفية لا تؤكدها الإرادة، ولهذا فإنَّ الإيمان عندهم لا يتحوَّل إلى موقفٍ يحدّد موقعهم من كل الحالات المحيطة بهم، بل هو مجرّد شبح في الذاكرة وصورةٍ في الذهن. أما الواقع، فإنه يحتضن الكثير من أوضاع الشرك في الطاعة، عندما يعصون اللَّه، ويطيعون غيره، رغبةً أو رهبة، أو حينما يستغرقون في تعظيم ذات بشريّة، حتى يصلوا بها إلى مستوى التأليه، أو ما يقرب منها، ويتوجهوا إليها في ابتهالاتهم كما يتوجهون إلى اللَّه، وينسبوا إليها الأفعال التي تنسب إلى الله»[211].

**الرواية الأولى**: عن أبي جعفر الباقر(ع) في تفسير هذه الآية قال: **«شرك طاعة ليس بشرك عبادة، والمعاصي التي يرتكبون، فهي شرك طاعة أطاعوا فيها الشيطان، فأشركوا بالله في الطاعة لغيره، وليس بإشراك عبادة أن يعبدوا غير الله»**[212].

**الرواية الثّانية**: عن أبي عبد الله «جعفر الصادق(ع)» في تفسير الآية،

---

(210) (من وحي القرآن)، 4، ص55.

(211) م.ن، 12، ص281.

(212) البحار، مصدر سابق، م4، ج9، ص132، باب 1، رواية 93، ص132.

قال: «**هو قول الرجل: لولا فلان لهلكت، لولا فلان لأصبت كذا وكذا ولولا فلان لضاع عيالي، ألا ترى أنه جعل شريكا في ملكه يرزقه ويدفع عنه؟ قال: قلت: فيقول: لولا أن الله منّ عليّ بفلان لهلكت؟ قال: نعم لا بأس بهذا**»[213].

**الرواية الثّالثة**: عن زرارة قال: سألت أبا جعفر(ع) عن قول الله تعالى **﴿وما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وهُمْ مُشْرِكُونَ﴾** قال: «**من ذلك قول الرجل: لا وحياتك**»[214].

وعلى ضوء هذه الروايات التي تحدد المصاديق الخفية للشرك، «نعرف أن مسألة الإيمان التوحيدي بالله، لا بدَّ أن تخضع لحسابات دقيقة، على مستوى الالتزام الفكري بالنظر إلى الأشياء، فلا يمكن أن ترى مع الله أحداً، أو تجعل أيّ مخلوق قريباً في نظرتك إليه من مستوى نظرتك إلى الله، وألاّ تعطي أحداً من العباد موقعاً أعطاه الله لنفسه، ولا تتكلم عنه بأسلوب أراد الله أن نتكلم به عنه.

وهكذا يجب أن يمتد الأمر إلى العمل، فلا طاعة إلا لله، ولا التزام إلاّ بالخط الذي يرضاه وينتهي إليه، ولا حركة إلا في آفاق شريعته، حيث يلتقي التوحيد العبادي الذي يريد الله لنا أن نلتزمه بخط التوحيد العقيدي»[215].

«وبذلك نعرف كيف نعيش الشرك في كثيرٍ من مواقعنا الفكرية والعملية، التي تتحرك في خط الغلوّ تارة، أو في ما يقترب منه، أو في خط الانحراف عن الخط الشرعي بالالتزام في طاعة غير اللّه، الذي يتمثل في أكثر من مظهر من مظاهر عبادة الشخصية التي يكون الشخص فيها هو الأساس في القيمة، ويكون الدين مجرد موقع من مواقع عظمته، فلا تنطلق عظمته، في وعينا، من دوره الديني، بل تنطلق عظمة الدين من

---

(213) البحار، مصدر سابق، م24، ج68، باب 63، رواية 49، ص328.

(214) م.ن، م25، ج69، ص62، باب 98، رواية 21، ص62.

(215) (من وحي القرآن)، 12، ص283.

دوره هو. وهكذا نجد الإسلام يتأطّر بالشخص، بدلاً من أن يتأطّر الشخص بالإسلام»[216].

**الدور السادس: تحديد الأصول والأدلة**

من ديدن أئمة أهل البيت(ع) إعطاء الأصول والمبادئ في قراءة النص القرآني، واستنباط الأحكام والتشريعات، حتى ورد عنهم: «**عَلَيْنَا إِلْقَاءُ الأُصُولِ وعَلَيْكُمُ التَّفْرِيع**».

هناك العديد من الروايات الواردة عن النبي وأهل بيته، تعطينا قواعد التفسير ومبادئ القراءة الصحيحة للنص، وتحذرنا من بعض الآليات الخاطئة. وقد أشار تفسير (من وحي القرآن) إلى هذه الروايات، وجعلها من مفردات منهجه في استكشاف المعاني والدلالات، وفي استنباط الأحكام والتشريعات.

**رفض القياس: أول من قاس إبليس**

جاء في الدر المنثور: «أخرج أبو نعيم في الحلية والديلمي عن جعفر بن محمد عن جده، أن رسول الله(ص) قال: **أول من قاس أمر الدين برأيه إبليس، قال الله تعالى له: اسجد لآدم، فقال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾**(الأعراف: 12) **قال جعفر(ع): فمن قاس أمر الدين برأيه، قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس لأنه اتبعه بالقياس**»[217].

وجاء في الكافي بإسناده عن عيسى بن عبدالله القرشي «قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبدالله الصادق(ع)، فقال له: **يا أبا حنيفة بلغني أنك تقيس، قال: نعم. قال: لا تقس فإن أول من قاس إبليس حين قال: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾**»[218].

وجاء في كتاب علل الشَّرائع: «دخل أبو حنيفة على الإمام أبي

(216) م.ن، 12، ص283 ـ 284.

(217) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، مصدر سابق، 3، ص425.

(218) الكافي، مصدر سابق، 1، رواية 20، ص58.

عبدالله(ع) فقال له: **يا أبا حنيفة، بلغني أنك تقيس؟ قال: نعم، قال: لا تقس، فإن أول من قاس إبليس حين قال: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾، فقاس ما بين النار والطين، ولو قاس نورية آدم بنورية النار، عرف فضل ما بين النورين، وصفاء أحدهما على الآخر»**[219].

لقد وقف أئمة أهل البيت(ع) موقفاً حاسماً من القياس كدليل من أدلة الأحكام الشرعية، انطلاقاً من عدم وجود أساس يقيني له في مسألة الحجيّة، فالقياس هو عبارة عن تسرية حكم من موضوع إلى موضوع آخر بلحاظ وجود خصوصية مشتركة بينهما، على أساس اعتبار هذه الخصوصية هي العلة للحكم الشرعي في الموضوع الأول، مما يجعل الحكم في الموضوع الثاني خاضعا لوجود علته، ولكن الملاحظة الدقيقة، هي أن استنباط العلة ـ في أغلب الموارد ـ لا يخضع لليقين بها، بل يحصل من حالة ظنيّة تلتقي مع احتمال الخلاف، لأن من الممكن أن تكون هناك خصوصية أخرى في الموضوع الأول هي التي أنتجت الحكم، وربما يكون لاجتماع الخصوصيات الأخرى إلى جانب الخصوصية المشتركة دخل في جعل الحكم، بل ربما تكون هناك خصوصية خفيّة لم يدركها الباحث هي الأساس في الحكم، فيكون إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر حاصلاً من الظنّ الذي «**لا يغني من الحق شيئاً**»، ولا دليل على حجّيته من ناحية خاصة. وربما يذكر البعض مثالاً لابتعاد القياس عن الصواب، مثال «البول» و«العرق»، فقد حكم على بول الإنسان بالنجاسة، وحكم على العرق بالطهارة، مع أنهما متشابهان في خروج كلّ منهما من داخل جسم الإنسان، فهل يحكم على العرق بالنجاسة لأجل ذلك، في الوقت الذي يفترقان بأن أحدهما أرقّ والآخر أغلظ، وأن الاجتناب عن أحدهما ـ وهو البول ـ أسهل، بينما الاجتناب عن العرق أصعب.

وإذا كان القياس متعارفا عند الناس في بعض أمورهم، فإن السبب في ذلك هو اكتشافهم العلة الكامنة وراء الحكم العرفي، بلحاظ معرفتهم

---

(219) المصدر نفسه.

بالأسس العقلائية التي ارتكز عليها من خلال ما يعرفونه من مرتكزاتهم بشكل يقيني، ولكنهم يتوقفون في الحالات التي لا يحيطون بخصوصياتها الذاتية، وهذا ما قد نلاحظه في الأطباء الذين لا يبادرون إلى إعطاء دواء مريض لمريض آخر يشبهه في بعض المواصفات، لإمكان أن يكون مختلفاً عنه في صفات مرضية أخرى، ما يجعل من الدواء عنصراً ضاراً له بلحاظ تلك الخصوصية المنفردة.

وربّما كان الأساس في ذهاب أبي حنيفة للقياس، قلة الأحاديث الصحيحة الواردة عن النبي محمد(ص) ـ كما نقل عنه ـ مما يجعل من الواقع الفقهي واقعاً يشبه ما ذكره الأصوليون من علماء الشيعة في موضوع انسداد باب العلم والحجج الخاصة، الأمر الذي ذهب فيه بعضهم إلى حجيّة الظنّ المطلق، ولكنه أمر غير واقعي، لورود الكثير من الأحاديث عن النبي محمد(ص) وأئمة أهل البيت(ع) الذين يتحدثون عن النبي(ص) في كل أحاديثهم، إضافةً إلى نصوص القرآن، الأمر الذي لا يجعل هناك فراغاً فقهياً أو حاجةً استنباطيةً تفرض اللجوء إلى القياس أو إلى الظنون الأخرى، في الوقت الذي يصعب فيه معرفة علل الأحكام الشرعية بشكل دقيق، ما يجعل من القياس وسيلةً من وسائل الابتعاد عن الحقيقة في الحكم الشرعي، من خلال الظنون المتنوعة التي قد تختلف باختلاف الأشخاص.

وتبقى هناك حالة واحدة، وهي صورة «منصوص العلة»، بأن يأتي ذكر العلة في الحديث نفسه الدالّ على الحكم الشرعي، كما إذا قال: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، فإننا نستوحي من ظاهر الكلام عليّة الإسكار للحرمة، مما يجعل عنوان المسكر هو عنوان الموضوع للحرمة، لأن العلة تؤدي إلى سعة الموضوع ليشمل كلَّ مسكر، ففي هذه الحال، لا مانع من إسراء حكم الخمر في الحرمة إلى كل مسكر.

وقد شدّد أهل البيت(ع) على رفض القياس، كما شدد عليه ابن حزم الظاهري، لحماية الأحكام الشرعية من الانحراف عن خط الحقيقة التشريعية، وقد اتّبعوا جدهم رسول الله(ص)، حسب الرواية المتقدمة،

باعتبار إبليس هو الذي بدأ القياس، عندما اعتبر أن السبب في التكريم لا بد من أن ينطلق من قوّة العنصر، فهو الأساس في التفضيل، ولذلك اعترض على تفضيل الله لآدم، قال: ﴿**قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ**﴾(ص: 76)، باعتبار أن النار أقوى من التراب لأنها تفنيه، ولكنه لم يلتفت إلى الخصوصيات الروحية والمعنوية المتناسبة مع الدور الذي أوكله الله لآدم، إضافةً إلى خصائص التراب في عملية الإنتاج الزراعي، وفي بناء الأبنية ونحو ذلك، وهكذا كانت غوايته منطلقةً من عدم وعيه للخصائص الخفية الحقيقية التي تكمن وراء التفضيل الإلهي لآدم.

وبكلمةٍ واحدة، إن اليقين هو الأساس الوحيد للحجيّة، ولا بدَّ لكل حجة من الانتهاء إلى اليقين، حتى لو كان ذلك بلحاظ تنصيص الشارع على حجيّتها، باعتبار أنَّ الأمر يرجع إليه، وأما الظن، فإنه «**لا يغني من الحق شيئاً**»، فكيف نعتمد عليه ـ بدون دليل ـ ليكون القياس حجةً! وقد حاول أصوليو السنّة أن يستدلوا على حجيّة القياس بأدلة متنوعة من الكتاب والسنّة، ولكنها لا تثبت أمام النقد العلمي.

**قاعدة: القرآن يفسر بعضه بعضاً**

يؤكد تفسير (من وحي القرآن) هذه القاعدة التي جاءت في روايات أهل البيت(ع) بألسنة متعددة، وممارسات عملية شتى.

يصف الإمام علي(ع) القرآن بقوله: «**كِتَابُ اللَّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ، وَتَنْطِقُونَ بِهِ، وَتَسْمَعُونَ بِهِ، وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ**»[220].

وعن النبي الأكرم(ص) في صفة القرآن: «**يصدق بعضه بعضاً**»[221].

يقول السيد المفسر في سياق تفسيره لآية المحكم والمتشابه ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ**

---

(220) نهج البلاغة، مصدر سابق، خطبة 133.

(221) الميزان، مصدر سابق، 12، ص99.

﴿مُتَشَابِهَاتٌ﴾(آل عمران: 7): «الدراسة الواعية الدقيقة للقرآن في كلّ موضوعاته الفكرية والعقيدية والتشريعية، ومفاهيمه العامة المنفتحة على حقائق الكون والحياة والإنسان وعالم الغيب والشهادة، توحي للقارئ الباحث بأن آيات القرآن تتكامل في بناء الفكر الإسلامي، فإذا كانت هذه الآية توحي بمعنى في بادئ الأمر، فإن الآية الأخرى تفسرها لتلتقي في معنى واحد، وإذا جاء الحكم الشرعي في بعضها عاماً أو مطلقاً، فإننا نلتقي في بعضها الآخر بما يخصصه أو يقيده، فلا يجد الإنسان فيه اختلافاً بين أفكاره أو تنافراً بين آياته، أو غموضاً في معانيه، بل هو الوضوح الذي يستمد طبيعته من طبيعة الألفاظ في معانيها الموضوعة، ومن عمق التدبر في أغوارها العميقة، ومن المقارنة الموضوعية بينها، في عملية التكامل في حركة الأفكار في بنيتها الأساسية»[222].

يرى السيد أنّ هذا المعنى هو الذي تعطيه آية التدبر: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾(النساء: 82)، «فإن إدراك هذه الحقيقة، تفرض على الإنسان أن يدرس القرآن كلّه ـ في جميع آياته وموضوعاته ـ ليأخذ الفكرة الكاملة، وأن يتعمق في دراسته بعيداً عن القراءة السطحية، ليعرف كيف يجعل الآية هنا، مفسّرةً للآية هناك، أو يأخذ من هذه الآية جانباً من المعنى، ويأخذ من الأخرى جانباً آخر، وذلك من خلال الثقافة الواسعة العميقة في اللغة العربية التي تربي له ذوقه اللغوي، بحيث يفهم المعاني من الألفاظ من خلال أسرار اللغة في دقائقها وتنوعاتها، ومن خلال الذهنية المنفتحة على حقائق الكون والحياة والإنسان، الأمر الذي يملك معه فهم القرآن في الجانب اللغوي والفكري والعملي معاً في كل آياته المحكمة والمتشابهة»[223].

إن القرآن «يصدق بعضه بعضاً، ويفسّر بعضه بعضاً، ويبين أوله آخره، وآخره أوله... فلم تختلف فيه آية عن أخرى، ولا مفهوم عن آخر، ما يدلنا على أنه كلام الله الواحد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه

(222) (من وحي القرآن)، 5، ص227.

(223) م.ن، 5، ص228.

ولا من خلفه. ولكن لا بد من التدبر فيه والتعمق في مداليله، لئلا يتوهم القارئ الاختلاف في ما ليس فيه اختلاف، كما يحدث للإنسان الذي يقرأ بعض الآيات التي ظاهرها الجبر، في مقابل بعض الآيات التي يظهر منها حرية الاختيار، أو الذي يقرأ الآيات التي يستفاد من ظاهرها التجسيم، بإزاء الآيات التي يظهر منها عدمه»[224].

وهذا ما أكده صاحب تفسير الميزان، بقوله: «البيان القرآني... كلام موصول بعضه ببعض في حين أنه مفصول، ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، كما قاله علي(ع)، فلا يكفي ما يتحصل من آية واحدة بإعمال القواعد المقررة في العلوم المربوطة في انكشاف المعنى المراد منها، دون أن يتعاهد جميع الآيات المناسبة لها، ويجتهد في التدبر فيها، كما يظهر من قوله تعالى: **﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾**(النساء: 82)»[225].

ويرى الطباطبائي أن الآيات القرآنية سميت مثاني، «لأن بعضها يوضح حال البعض، ويلوي وينعطف عليه، كما يشعر به قوله تعالى: **﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ﴾**(الزُّمر: 23)، حيث جمع بين كون الكتاب متشابهاً يشبه بعض آياته بعضاً، وبين كون آياته مثاني. وفي كلام النبي(ص) في صفة القرآن: «**يصدق بعضه بعضاً**»، وعن علي(ع) فيه: «**ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض**»، أو هي جمع مثنى بمعنى التكرير والإعادة، كنايةً عن بيان بعض الآيات ببعض»[226].

ويشير تفسير (من وحي القرآن) إلى هذا المعنى في تفسيره لآية المثاني: **﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً﴾**(الزمر: 23)، بقوله: «يشبه بعض أجزائه بعضاً في أسلوبه، ووضوح الحقّ في معانيه، وبلاغة التعبير في آياته، فلا تتنافر أفكاره، ولا تختلف آفاقه، فهو على نسق واحد.

---

(224) م.ن، 7، ص369.

(225) الميزان، مصدر سابق، 3، ص42.

(226) م.ن، 12، ص99.

و(مَثانِيَ) جمع مثنى أو مثنية، قيل: إنه بمعنى المعطوف، لانعطاف بعضه على بعض، ورجوعه إليها بتبين بعضها ببعض، وتفسير بعضها ببعض»[227].

## قصة الكندي مع الإمام العسكري(ع)

يذكر السيد المفسر في هذا المقام قصَّة الفيلسوف أبي إسحاق الكندي ـ فيلسوف العراق ـ مع الإمام العسكري(ع)، «قيل إنه كتب كتاباً في إثبات تناقض القرآن في آياته، وشغل نفسه به، وتفرَّد به في منزله، وعرف الإمام الحسن بن علي العسكري ـ الإمام الحادي عشر من أئمة الشيعة الإمامية الإثني عشرية ـ بذلك، وإن بعض تلامذته دخل على الإمام العسكري(ع)، فقال له: **أما فيكم رجل رشيد يردع أستاذكم الكندي عما أخذ فيه من تشاغله بالقرآن؟**

فقال التلميذ: نحن من تلامذته، كيف يجوز منا الاعتراض عليه في هذا وفي غيره؟ فقال له أبو محمد (وهي كنية الإمام العسكري(ع)): **أتؤدي إليه ما ألقيه إليك؟ قال:** نعم .**قال: فصر إليه، وتلطّف في مؤانسته ومعونته على ما هو بسبيله، فإذا وقعت الأنسة في ذلك، فقل: قد حضرتني مسألة أسألك عنها، فإنه يستدعي منك ذلك، فقل له: إن هذا المتكلم بهذا القرآن، هل يجوز أن يكون مراده بما تكلم به غير المعاني التي قد ظننت أنك ذهبت إليها؟ فإنه سيقول لك: إنه من الجائز، لأنه رجل يفهم، فقل له: فما يدريك، لعله قد أراد غير الذي ذهبت أنت إليه، فتكون واضعاً لغير معانيه؟**

فصار الرجل إلى الكندي، وتلطّف إلى أن ألقى عليه هذه المسألة، فقال له:

أعد عليّ. ففكّر في نفسه، ورأى ذلك محتملاً في اللغة، وسائغاً في النظر، فقال: أقسمت عليك إلاّ أخبرتني من أين لك هذا. فقال: إنه شيء عرض بقلبي فأوردته عليك. فقال: كلا، ما مثلك من اهتدى إلى هذا، ولا من بلغ هذه المنزلة، فعرّفني من أين لك هذا. فقال: أمرني به أبو

---

(227) (من وحي القرآن)، 19، ص324.

محمد. فقال: الآن جئت به، وما كان ليخرج مثل هذا إلا من ذلك البيت. ثم إنه دعا بالنار وأحرق جميع ما كان ألفه[228].

**قاعدة: إيَّاكِ أعني واسمعي يا جارة**

هذه قاعدة مهمة في التفسير أكَّدتها روايات أهل البيت(ع)، في موارد عديدة، لتفسير بعض الآيات المباركة التي لا يمكن أن تفسر تفسيراً سليماً إلا وفقها وعلى ضوئها.

في سياق تفسيره لآيات سورة الإسراء المباركة: **﴿وإنْ كادُوا لَيَفتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَينا إلَيكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَينا غَيرَهُ وإذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * ولَوْلا أَنْ ثَبَّتْناكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إلَيهِمْ شيئاً قَلِيلاً * إذاً لأَذَقْناكَ ضِعْفَ الْحَياةِ وضِعْفَ الْمَماتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَينا نَصِيراً﴾**(الإسراء: 73 ـ 75)، يذكر تفسير (من وحي القرآن) رواية الإمام الرضا(ع) التي تقرأ هذه الآيات على ضوء قاعدة: (إياك أعني واسمعي يا جارة)، ليكون الخطاب للنبي(ص) والمقصود غيره.

عن كتاب عيون أخبار الرضا، بإسناده عن علي بن محمد بن الجهم، عن أبي الحسن الرضا(ع)، أنَّ المأمون سأله: أخبرني عن قول الله: **﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾**(التوبة: 43)، قال الرضا(ع): **«هذا مما نزل بإياك أعني واسمعي يا جارة، خاطب الله بذلك نبيه، وأراد به أمته، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ولَتَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾**(الزمر: 65) **وقوله تعالى: ﴿ولَوْلا أَنْ ثَبَّتْناكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إلَيهِمْ شيئاً قَلِيلاً﴾**»، قال: صدقت يا بن رسول الله.

يقول السيد فضل الله: «وعلى ضوء هذا، فإنَّ الجواب عن المشكلة، أنَّ النبي(ص) ليس هو المعنيّ بالأمر الذي تضمَّنته الآيات، بل المعني به هو المسلمون، في ما يواجههم من أساليب الكفار بالانحراف عن الخط المستقيم للحصول على محبتهم وصداقتهم».

---

(228) أعيان الشيعة، 4، ص303 ـ 304، نقلاً عن مناقب ابن شهر آشوب؛ و(من وحي القرآن)، 7، ص370 ـ 371.

ولا يكتفي بطرح الرواية، بل يحاول أن يحلّل طبيعة هذا الأسلوب القرآني، ووجوه الخطابات الشديدة للنبي الأكرم(ص)، وهو المعصوم الذي لا يكاد يركن إلى الظالمين المترفين، فضلاً عن أن يركن فعلاً، وهو يتحدى هؤلاء الطغاة والمستكبرين في ساحة الصراع وميدان المواجهة، مهما كانت أساليب الترهيب والترغيب.

بيد أنّ هذا الأسلوب له من الدلالات والإيحاءات ما فيه، لتصوير مدى الضغوطات التي يتعرض لها النبي(ص)، لندرك ضرورة الثبات في مواجهتها، ومدى خطورة الاستجابة لمطالب الطغاة، ولو كان ركوناً قليلاً وميلاً يسيراً، فإن المسألة لا تحتمل شيئاً من المساومة.

ولهذا يقول السيد المفسر: «ولكن لا بدَّ لنا من التأمّل في هذه الآيات، لندرس طبيعة الأسلوب الذي جاءت به، للوصول إلى هذا الخطاب للأمة من خلال النبي، فنلاحظ أن الآية الأولى قد أثارت وجود أساليب مؤثرة، لفتنة النبي(ص) عما أوحى الله إليه، وهي أساليب توحي بقوّتها وتأثيرها، بالمستوى الذي يمكن له أن يضغط على المشاعر والأفكار التي لا تعيش الالتزام العميق بالرسالة، والثبات الصلب على المبدأ، والوعي المنفتح على الأساليب الملتوية المحيطة به، لذا يمكن أن تكون واردةً في مقام تصوير الحالة في ذاتها، من خلال طبيعة العناصر الموجودة في داخلها، بقطع النظر عن خصوصية الشخص الذي توجّه إليه، في ما يملك من قوّة ذاتية مميّزة، وذلك للتنبيه على أن الكفار يمكن أن يثيروا أمام الداعية إلى الله بعض الأساليب الساحرة المثيرة، التي تضغط على مشاعره وأفكاره بطريقة لا شعورية، ما يفرض عليه أن يحترس من ذلك باللجوء إلى إيمانه وعقله، ليأخذ منهما الوعي الذي ينفتح على المسألة من موقع العمق لا من موقع السطح. فهي تعالج الحالة من مواقع النظر إلى الإنسان في طبيعة مواجهته للأسلوب في ذاته، ولذلك تحدثت عن تثبيت الله للنبي، الذي لولاه لتأثر بتلك الأساليب»[229].

---

(229) (من وحي القرآن)، 14، ص194.

«ومن الطبيعي أن التثبيت لم يكن حالةً طارئة، كما توحي به الروايات التي تضمنت نزول الآية للتحذير من هذه الحالة، مع أن الظاهر هو أنها جاءت إخباراً عن حالة سابقة، بل كان التثبيت ناشئاً من قوّة الإيمان في شخصيته التي أودعها الله فيه من خلال لطفه ورعايته له، الأمر الذي يوحي للداعية المسلم أن يكون حذراً في مواجهة أساليب الإغراء والتخويف التي تمارس معه أو ضده، لئلا يسقط أمامها بطريقة غير إراديّة»[230].

ولذا يفسر قوله تعالى: **﴿وَلَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً * إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الحَيَاةِ وَضِعْفَ المَمَاتِ﴾**(الإسراء: 74 ـ 75) بقوله: «إنها العصمة الإلهية التي وضعت في شخصيتك الخصائص الفكرية والعملية التي تمنعك من التأثر بأيّة حالة من حالات الخديعة والإغراء والانحراف... ولولاها، لكان لهذه الأساليب التي أثاروها أمامك، تأثير كبير في شخصيتك كإنسان، لأن الإنسان يتأثر بالأساليب العاطفية التي تخاطب فيه العاطفة، وتثير لديه حالات الانفعال. ونلاحظ أن الآية عبّرت بكلمة «كدت» التي تعني القرب والدنوّ، ما يوحي بأن الثبات سابق عليها، وأن المسألة تتصل بالأسلوب في قرب التأثير»[231].

ويظهر من روايات أهل البيت(ع): «**نزل القرآن بإياكِ أعني واسمعي يا جارة**»، مدى كثرة استعمال هذا الأسلوب في الخطابات القرآنية. وأصله مثلٌ سائرٌ لسهل بن مالك الفزاري، وله قصة طويلة، خلاصتها أنه زار حارثة بن لام الطائي، فوجده غائباً، فأنزلته أخته وأكرمته، فأعجبه جمالها وشخصيتها، فقال مخاطباً لأخرى غيرها ليسمعها هي:

يا أختَ خيرِ البدوِ والحضارة     كيف ترين في فتى فزاره
أصبح يهوى حرة معطارة     إياكِ أعني واسمعي يا جاره

وقد فسر (من وحي القرآن) العديد من الآيات المباركة وفق هذه القاعدة:

---

(230) م.ن، 14، ص194.

(231) المصدر نفسه.

1 ـ ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾(البقرة: 147).

«والظاهر أن الخطاب ـ كما ذكرنا ـ موجه لرسول الله الذي جاء بالصدق وصدّق به، وهو جار على أسلوب خطاب الأمّة من خلال خطاب الرسول، ما يوحي بأن على الأمّة أن لا تقع تحت تأثير عناصر الشك التي يحاول الكافرون من أعداء الإسلام إثارتها في وجدانهم الفكري»[232].

2 ـ ﴿وَإِذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾(الأنعام: 68).

«الخطاب موجه إلى النبي(ص) والمقصود به غيره، على حد قولهم: إياك أعني واسمعي يا جارة»[233].

3 ـ ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ والْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ولا تَعْدُ عَيْناكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَياةِ الدُّنْيا ولا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنا واتَّبَعَ هَواهُ وكانَ أَمْرُهُ فُرُطاً﴾(الكهف: 28)

4 ـ ﴿عَبَسَ وتَوَلَّى * أَنْ جاءَهُ الأَعْمى * وما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى * أَو يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرى * أَمَّا مَنِ اسْتَغْنى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى * وما عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّى * وأَمَّا مَنْ جاءَكَ يَسْعى * وهُوَ يَخْشى * فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾(عبس: 1 ـ 10)

«وربّما كان ذلك على طريقة «إيّاك أعني واسمعي يا جارة»، ليكون الخطاب للأمة، من خلال النبي(ص)، ليكون ذلك أكثر فاعليةً وتأثيراً إيحائياً في أنفسهم، لأن النبي(ص) إذا كان يخاطب بهذه الطريقة في احتمالات الانحراف، فكيف إذا كان الخطاب يراد به غيره»[234].

5 ـ ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الأَقاوِيلِ * لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ

(232) (من وحي القرآن)، 3، ص91.

(233) م.ن، 9، ص167، نقلاً عن تفسير الميزان.

(234) م.س، 24، ص65.

**لَقَطَعْنا مِنهُ الْوَتِينَ * فَما مِنكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنهُ حاجِزِينَ * وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾**(الحاقة: 48)

«وهكذا كانت الآيات حاسمةً في مسألة تحريف القرآن بالزيادة عليه، بحيث لو كان النبي محمد(ص) هو الذي يقوم بذلك، لتعرض لجزاء الله، ولكنه(ص) الصادق في كلامه، لا يقول إلا حقاً وصدقاً، الأمين على كل شيء، ولا سيّما على وحي الله، فلا يزيد فيه شيئاً، ولا يخون أمانة الله في كتابه، بل يقدّمه إلى الأمة كلها كما أنزله الله مصوناً من أيّة زيادة ومن أي نقصان»[235].

## الروايات في عالم التفسير: اتجاهان متعاكسان

من أهم وأخطر إحالات القرآن الكريم، هي إحالته إلى سنّة الرسول قولاً وفعلاً وتقريراً، بقوله: **﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾** (الحشر:7)، بيد أن المشكلة في عالم التفسير، تكمن في الأحاديث الموضوعة التي زخرفت بنسبتها إلى جهة مقدسة، وقد كثرت على الرسول(ص) أمثال هذه الأحاديث في عهده، حتى حذّر المسلمين منها بقوله: «**كثرت عليّ الكذّابة**»!! كما كثرت على العترة الطاهرة، التي لا يمكن أن تفارق القرآن لمكان عصمتها: «**وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض**»، حتى حذّرنا أهل البيت(ع) من التلقي الساذج للأحاديث، وضرورة عرضها على القرآن الكريم، فيما يعرف بروايات العرض: «**فما خالف كتاب الله فهو زخرف**»، **أو «فاضربوا به عرض الحائط»**، أو «**لم نقله**».

ومن جهة أخرى، فإنّ هناك الماكينة الروائية لكعب الأحبار ووهب بن منبه ومن على شاكلتهما، التي راحت تتكلم بالقرآن وتتصدى لتفسيره، بعدما رأت المجال مفتوحاً أمامها، ولا سيما قصصه التاريخية، فكثرت بذلك (الإسرائيليات)، حتى إنك ترى بعض كتب التفسير مليئةً بهذه المرويات التي تحط من قدر الأنبياء والمرسلين، وتفصّل ـ وفقاً

(235) م.ن، 23، ص82.

لكتب العهدين ـ ما أجمله القرآن من أحداث التاريخ ووقائعه!!

من هذا المنطلق، عقد تفسير (من وحي القرآن) بحثاً بعنوان: (اتجاهان متعاكسان في التفسير)، ليلفت أنظارنا إلى التعامل الحذر مع عالم الروايات، حتى لا نسير معها بدون وعي وتدبّر، وحتى لا نتخذ الموقف السلبي تجاهها بحجة وجود تزوير في مساحة غير صغيرة فيها، وذلك في سياق تفسيره لآية: **﴿أَلَمْ تَرَ إلى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وهُمْ أُلوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقالَ لَهُمُ الله مُوتُوا ثُمَّ أَحْياهُمْ إِنَّ الله لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ ولكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ﴾**(البقرة: 243)، والروايات مختلفة في طبيعة هؤلاء القوم وما هو سبب الموت الذي كانوا يحذرون وكيفية إماتتهم وإحيائهم؛ من هم؟ وفي أي أرض كانوا؟ وفي أي زمان خرجوا؟ وقد أجملت الآية كل ذلك، والإجمال عادةً ما يثير السؤال لمعرفة التفاصيل، وقد يثير فضول البعض ليبحث عن أمور أراد الله لها أن تكون مجملةً، لأنها لا تزيد شيئاً في العبرة. وقد رفض بعض المفسرين جميع الروايات الواردة في تفسير الآية، ورأى أنها واردة مورد المثل. «وحاول بعضهم أن يوجه الحياة والموت إلى الجانب المعنوي منهما، بما يقرب من العز المتمثل في مواجهة الأعداء، والذل الذي يتمثل في الوقوع تحت سيطرتهم. واعتبر الأحاديث الواردة في هذا الباب من الإسرائيليات التي لا يعتمد عليها في تفسير القرآن، أو في تقرير أية حقيقة من حقائق الإسلام»[236].

يقول السيد المفسر: «من المناسب ـ في هذا السياق ـ أن نشير إلى قضية حيوية في التفسير القرآني المشتمل على قصص التاريخ، في ما يتحدَّث لنا به عن الأمم السابقة التي عاشت في إطار النبوات وفي غيرها.. وهي أنَّ البعض يحاول أن يندفع إلى الأخذ بكل أقاصيص الرواة، من دون تمييز بين الصحيح والفاسد منها، ولا بين المعقول وغير المعقول، ولا بين الموضوع وغير الموضوع؛ لأنه يعتقد أن مجال ذلك هو الأحكام الشرعية التي تتمثل بالحلال والحرام، فلا بدَّ فيها من التدقيق في الروايات من خلال سند الرواية ومضمونها، لئلا نحكم بحليّة ما حرَّمه

(236) (من وحي القرآن)، 4، 375.

اللّه، أو بحرمة ما أحلَّه اللّه، فنستحق بذلك عقاب الله، عندما ننسب إلى الله ورسوله شيئاً لم يقله أو لم يشرعه.

أما الأقاصيص، فإنها لا تمثل أي جانب سلبي من هذه الجهة، لأنها مما لا يترتب عليها أي أثر في الشرع وفي الحياة، كما في هذه القصة التي رواها المفسرون في تفسير هذه الآية، فما الذي يترتب من الأثر السلبي على مثل هذا التفسير ـ سواء أكان خطأً أم كان صواباً ـ فالفكرة هي الفكرة من حيث العبرة والإيحاء، فلا ضرورة للتدقيق والأخذ والرد من المناقشات التي قد ترد في هذا الباب.

وهناك من يحاول أن يقف في الخط المعاكس لهذا الاتجاه، فيرى أن علينا أن نثير الكثير من علامات الاستفهام أمام ما ورد من روايات القصص القرآني في التفسير، لأن الإسرائيليات قد اقتحمت علينا الساحة، بما أثاره الرواة الذين تتلمذوا على كعب الأحبار ووهب بن منبه، من قضايا أراد اليهود أن يدخلوها في الفكر الإسلامي، في ما يتصورونه للحياة وللتشريع وللتاريخ من تصورات لا تتفق مع المفاهيم الأصيلة للتصور الإسلامي الصحيح. .

ولذلك، فإن علينا أن نواجه الموقف بطريقة الرصد الواعي لكل رواية نحتمل فيها السير في هذا الاتجاه ولو من بعيد.

وقد يؤكِّد هذا البعض رفض الروايات التي تدخل عنصر الغيب في القصص والأحداث، فتكثر من ربط الحياة بالغيب، من خلال التفسير الغيبي للمفاهيم القرآنية التي لا تبتعد كثيراً عن الواقع في طبيعتها الواقعية الأصيلة. وقد يحاول مثل هؤلاء أن يفسروا هذه الغيبيات تفسيراً مادياً خالصاً، لأنهم يستبعدون الغيب كفكرة، وإن كانوا لا يكفرون به كعقيدة، وبذلك اعتبروا كثيراً من التعابير القرآنية أدباً رمزياً يعتمد على الرمز في ما يريده، ولا يرتكز على الوضوح والبيان.

أما نحن، فنقف موقفاً وسطاً بين هذين الاتجاهين، فلا نوافق الاتجاه الأول في الأخذ بكل الأقاصيص، والتخفيف من خطورة السلبيات الناشئة من الأقاصيص التي قد تكون مكذوبةً، (وذلك لسببين أساسين):

### أوّلاً: المسؤولية الشرعية

لأن ذلك يمثل مسؤوليةً شرعيةً في القول في القرآن بغير علم، بل ربما كان ذلك أعظم إثماً من تفسير القرآن بالرأي الذي رفضته الأحاديث الشريفة المتواترة.

### ثانياً: التأثيرات السلبية

إن طبيعة التصور الذي تحدثه القصة في النفس، يخلق لدى الإنسان مفهوماً معيناً من خلال القصة، الأمر الذي قد يترك تأثيراتٍ سلبيةً على طبيعة الممارسة العملية لكثير من قضايا الواقع والحياة. ولعل الأثر الذي تحدثه القصة في تربية المفاهيم السلبية أو الإيجابية في عمق الشخصية، أكثر من الأثر الذي يحصل من خلال أسلوب فكري أو تحليلي مجرد، وهذا ما نعرفه في مهمّة الأسلوب القصصي في التربية العامة والخاصة»[237].

## ضرورة التدقيق سنداً ومتناً

وفي ضوء ذلك، يؤكد السيد المفسر «ضرورة التدقيق في سند القصة التفسيرية ومضمونها، من أجل أن نعرف صحيح الحديث من فاسده على أساس الموازين العلمية الصحيحة، فلا نأخذ بحديثٍ إلا بعد أن تثبت لنا صحته وواقعيته وأصالته، وبهذا نستطيع أن نكتشف زيف الإسرائيليات الموضوعة التي لا أساس لها في كتب الله ورسالاته. وقد نتعرف في بعض هذه الإسرائيليات التي رواها علماء اليهود، ما قد يكون صحيحاً في فكرته وأسلوبه، لأن وجود الوضع والدس والافتراء، لا يعني أنه يمثل ظاهرةً شاملةً في كل هذه الأحاديث.

أما وجود الغيب في بعض القصص والأحاديث، فلا يكون دليلاً على الضعف، لأننا لا نستطيع أن نمنع ما في الغيب من أصالة الإيمان والحقيقة، فإن الإيمان بالغيب عقيدة إسلامية إيمانية أصيلة. ولكننا لا

(237) (من وحي القرآن)، 4، ص377 ـ 379.

نوافق ـ في الوقت نفسه ـ على أن الغيب ظاهرة شاملة في كل الواقع، فإن الله قد أقام الحياة على أساس القوانين الطبيعية المودعة في الكون، وأراد منا أن نفهم الحياة من خلالها، من خلال ربط المسببات بأسبابها، مع إعطاء فسحة للغيب في بعض المجالات.

ولهذا، فإننا قد نقبل التفسير الغيبي في بعض الموارد التي لا نجد لها أساساً معقولاً للتفسير الطبيعي للأشياء، ونتحفظ في بعض الموارد التي نجد لها أسساً واقعيةً تربط القضية بالقوانين الطبيعية للأشياء، فنستبعد الجانب الغيبـي، لأنه لا يقدم لنا تبريراً لإنكار السبب الواقعي واستبداله بالسبب الغيبـي، من دون أن يضر ذلك بقضية الإيمان بالغيب، لأنه لا يرفض الغيب كعقيدة تعيش في الحياة وفي الإيمان، ولكنه يتحفظ فيه كظاهرة شاملة ترفض الأسباب الواقعية للأشياء»[238].

**روايات القضايا الغيبـية**

يوافق تفسير (من وحي القرآن) ما حذَّر منه «تفسير الميزان»، في رفض الروايات التي تتحدث عن القضايا الغيبـية بقوله: «وإياك أن ترمي أمثال هذه الأحاديث الشريفة المأثورة عن معادن العلم، ومنابع الحكمة، بأنها من اختلاقات المتصوّفة وأوهامهم، فللخلقة أسرار، وهو ذا العلماء من طبقات أقوام الإنسان، لا يألون جهداً في البحث عن أسرار الطبيعة، منذ أخذ البشر في الانتشار، وكلما لاح لهم معلوم واحد بأنَّ لهم مجاهيل كثيرة، وهي عالم الطبيعة أضيق العوالم وأخسها، فما ظنك بما وراءها، وهي عوالم النور والسعة»[239].

إذ يقول: «ونحن نتفق مع العلامة الطباطبائي في القاعدة العلمية التي أسسها، وهي عدم المبادرة إلى رفض ما لا تقبله الأفكار من خلال ابتعاده عن المألوف ممّا يعرفه الناس، أو يقع في نطاق تجاربهم الذهنيّة وانفعالاتهم الشعوريّة، لأن عالم الغيب يختلف في موازينه عن عالم

(238) (من وحي القرآن)، 4، ص379 ـ 380.

(239) الميزان، مصدر سابق، 1، 121.

الحسّ، لعدم خضوعه للتجربة الحسيّة، الأمر الذي يجعل المقياس في معقوليته وعدم معقوليته، هو انطلاق القضية في أبعادها من دائرة الإمكان المنطلقة من دراسة الفكرة وقدرة الله المطلقة، فلا يجوز لنا أن نرفض الغيب في طبيعته ومفرداته لمجرد ابتعاده عن دائرة المألوف لدينا، لأن المألوف ليس هو الصيغة النهائية للحقيقة حتى في ساحة الحسّ، فكم من الأمور التي كانت فوق مستوى المألوف مما يعقله الناس، في قضايا الحياة وأسرار الكون، أصبحت عاديةً ومألوفةً لديهم بعد اكتشافها من قبل العلماء ووضوحها لديهم، وكم من الأمور المألوفة لديهم بفعل السير التاريخي للأفكار والعقائد، تحوّلت إلى أشياء مستنكرة بعد ثبوت زيفها وخرافيتها، وكم من الأشياء التي كانت غيباً في وعي الناس عادت حسّاً من خلال الاكتشافات العلمية».

«لذلك، فإن طريقة البحث في الأمور الغيبية تختلف عن الطريقة في الأمور الحسية، ففي الغيب متّسعٌ للفكر التأملي والعقل النظري، وفي الحسّ منطلقٌ للتجربة الواقعية والعقل العملي، بالإضافة إلى دائرة التأمل فيه»[240].

بيد أن السيد المفسّر يسجِّل ملاحظاته على طرق توثيق المعلومات في شؤون الغيب، وإحراز صدورها عن «المصادر المعصومة التي لا تخطئ في نقل الأشياء وفي تصوّرها، وتركيز الفهم الدقيق للنصوص من خلال القواعد والأصول المتّبعة في ذلك، وهذا ما ينبغي البحث فيه قبل الالتزام بالنص كوثيقة علميّة، ولا سيّما إذا عرفنا دخول الكثير من الأحاديث الموضوعة في تراثنا من خلال اليهود في إسرائيلياتهم التي أريد لها أن تشوّه المفاهيم الإسلامية في الخطوط العامة والتفصيلية، أو من خلال الكذابين الذين كانوا يضعون الأحاديث ويدسّونها في كتب الثقات من أصحاب الأئمة(ع)، كما ورد ذلك في حديث الإمام الصادق(ع) عن أبي الخطاب وجماعته، مما يتضمن الكفر والزندقة والخرافة».

ولذا يرى أنه «لا بدّ لنا من التدقيق في السند والمتن ـ كما يعبّر

---

(240) (من وحي القرآن)، 1، ص222.

القدماء - قبل القبول بها وتحويلها إلى ثقافة عامة للناس، ولا سيّما في الأمور المتصلة بالعقيدة، بحيث يبادر الناس إلى إنكار الحقائق الثابتة، أو تأويل النصوص المعتمدة لمصلحتهم».

كما يرى أنّه «لا بد، إلى جانب ذلك، من المقارنة بين النصوص في دلالاتها الفكرية، وخصوصاً مسألة العرض على القرآن الذي هو كتاب الله الذي ﴿**لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ**﴾(فصلت: 42)، للتعرّف إلى ملاءمة المفهوم الحديثي في مضمونه الفكري مع المفهوم القرآني في دلالاته، من خلال الأصول الدقيقة للبحث العلمي، وعدم الاقتصار على الأساليب الأصولية التقليدية في طريقة البحث والمقارنة.

إن المسألة ليست مسألة استبعاد الغيب في مفرداته، مهما كانت غريبةً عن المألوف، ولكنها مسألة التأكيد على صدور هذا الغيب ممن يملك أمر الحديث عن الغيب في قضايا العقيدة والحياة»[241].

**الروايات: بين الرفض والقبول والتحفظ**

يتحفظ تفسير (من وحي القرآن) على الكثير من الروايات في عالم التفسير التي لا تمتلك الحجيّة في سندها، أو القوة في مضمونها، لأنها لا تنسجم مع طبيعة الأشياء، أو مع شخصية الرسول، أو مع سياق الآيات، أو وقائع الأحداث، أو ما إلى ذلك من الأمور التي تجعلنا نقف من الروايات الواردة في أسباب النزول أو في التفسير، موقفاً حذراً في بعض الموارد، ورافضاً رفضاً صارماً في موارد أخرى.

يقول السيد: «إننا نحاول التدقيق في روايات أسباب النزول، لأنها تمثل تصوراً ثقافياً قد يخطئ في إعطاء الصورة الدقيقة الحقيقية للتصور الإسلامي وللمضمون القرآني، لأن الكثير من هذه الروايات ليس موثقاً بما يضمن الوثوق بها، كما أن البعض منها يعبر عن اجتهاد الرواة والمفسرين، من خلال ذهنياتهم المحدودة الخاضعة لبعض المؤثرات الثقافية المتخلفة، الأمر الذي يفرض علينا مناقشة ذلك كله، لأننا نخشى

(241) (من وحي القرآن)، 1، ص223.

أن تفرض هذه الروايات ـ بما فيها من التصورات ـ نفسها على المفاهيم القرآنية، لتبتعد بها عن صفاء الفكرة، وإشراقة الصورة، وانفتاح التصور».

### الخبر الموثوق

يتبنى تفسير (من وحي القرآن) حجيّة الخبر الموثوق، لأنّه يرى أن الدليل الأساس على حجيّة الخبر هو السيرة العقلائية، وهي جارية على اعتماده، مع أنه كان يتبنى حجيّة خبر الثقة.

لذا، فقد يعتمد على رواية مرسلة، فيما إذا كان «مضمونها يتناسب مع مضمون الآيات، مما يبعث على الثقة بصدورها، فتكون حجةً على أساس المبنى الذي قررناه في علم أصول الفقه، وهو أن السيرة العقلائية ـ التي هي الأساس في حجيّة الأخبار ـ جارية على اعتبار الخبر الموثوق به، لا خبر الثقة بالخصوص، بل إن اعتباره من أجل كونه سبباً للوثوق»[242].

ويقول في موضع آخر: «وإذا كان الحديث ضعيف السند، فإنه لا يخلو من إيحاء بالمضمون في الآية، مع ملاحظة أننا لا نقتصر في حجيّة الخبر على خبر الثقة، بل نضيف إلى ذلك الخبر الموثوق به نوعاً، لأن سيرة العقلاء أو بناءهم هو الأساس في حجيته، وربما كان ضعف احتمال الكذب، لعدم وجود أساس لرغبة الناقل في تعمّده، هو القرينة الطبيعية على وثاقة الحديث»[243].

وبعد أن يشير إلى ما رواه الكفعمي في كتابيه (البلد الأمين) و(المصباح) من الأدعية اليومية السبعة عن الإمام علي بن الحسين زين العابدين(ع)، وأنها مرسلة، ولم يشر الكفعمي إلى مصدرها، ولا المجلسي في البحار لأنه أخذها عنه، يقول السيد: «فلا يبعد الوثوق بصحة النسبة إلى الإمام(ع)، ولا سيما أنّ هذه الأدعية تتفق في أسلوبها

---

(242) (من وحي القرآن)، 4، ص217.

(243) م.ن، 4، ص311.

مع أسلوب أدعية الصحيفة السجادية، وتلتقي في مضامينها مع الحقائق الإسلامية القرآنية الروحية».

ثم يقول: «وبقطع النظر عن صحة النسبة إليه(ع)، فإن مضامينها الموافقة لمضامين الإسلام، تجعل من الأخذ بها، في ابتهالات الدعاء، منهجاً روحياً ثقافياً يومياً، يوحي للمؤمن بالكثير من المعاني والأفكار المنفتحة على تطلعاته وحاجاته الروحية والمادية، ويرتفع به إلى السموّ الروحي والمعنوي»[244].

وعلى ضوء هذا المنهج، يرى ـ مثلاً ـ أنّ رواية الكافي التي تذكر تدرج تحريم الخمر بآيات أربع أقرب من غيرها؛ لأنّها تنسجم مع الظهور القرآني، مع أنّها رواية مرسلة، إذ تعد «أول ما نزل في تحريم الخمر، قول الله عزّ وجل: **﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ والْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ ومَنافِعُ لِلنَّاسِ وإِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما﴾**(البقرة: 219)، فلما نزلت هذه الآية، أحسّ القوم بتحريمها وتحريم الميسر، وعلموا أن الإثم مما ينبغي اجتنابه، ولا يحمل الله عزّ وجل عليهم من كل طريق، لأنه قال: **﴿ومَنافِعُ لِلنَّاسِ﴾**.

ثم أنزل الله عزّ وجلّ آيةً أخرى: **﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ والْمَيْسِرُ والْأَنْصابُ والْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾**(المائدة: 90)، فكانت هذه الآية أشد من الأولى، وأغلظ في التحريم.

ثم تلت آية أخرى، فكانت أغلظ من الأولى والثانية وأشدّ، فقال الله عزّ وجل: **﴿إِنَّما يُرِيدُ الشَّيطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةَ والْبَغْضاءَ فِي الْخَمْرِ والْمَيْسِرِ ويَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ الله وعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾**(المائدة: 91) فأمر عزّ وجلّ باجتنابها، وفسر عللها التي لها ومن أجلها حرّمها.

ثم بيّن الله ـ عزّ وجلّ ـ تحريمها، وكشفه في الآية الرابعة، مع ما دلّ عليه في هذه الآية المذكورة المتقدمة، بقوله عزّ وجلّ: **﴿قُلْ إِنَّما**

---

(244) المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، مع روحانية الزمن، شرح أدعية أيام الأسبوع، دار الملاك، ط1، 1426هـ/ 2005م، ص6.

**حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وما بَطَنَ والْإِثْمَ والْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ**﴾(الأعراف: 33)، وقال الله عزَّ وجلَّ في الآية الأولى: ﴿**يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ والْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ ومَنافِعُ لِلنَّاسِ**﴾، ثم قال في الآية الرابعة: ﴿**قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ**﴾، فخبَّر الله عزَّ وجلّ أن الإثم في الخمر وغيرها، وأنه حرام، وذلك أن الله عزّ وجلّ إذا أراد أن يفترض فريضةً، أنزلها شيئاً بعد شيء، حتى يوطِّن الناس أنفسهم عليها، ويسكنوا إلى أمر الله ـ عزّ وجلّ ـ ونهيه فيها، وكان ذلك من فعل الله عزّ وجلّ على وجه التدبير فيهم، أصوب وأقرب لهم إلى الأخذ بها، وأقلّ لنفارهم منها»[245].

بينما يرى تفسير الميزان، أنَّ آية الأعراف سابقة في النزول على آيتي البقرة وآيتي المائدة، فإنهما تدلان على النهي الخاص بعد ورود النهي المطلق، على أنه ينافي التدريج المفهوم من هذه الآيات، فإنَّ التدريج سلوك من الأسهل إلى الأشقّ لا بالعكس[246].

ومع أن السيد المفسر كان يتبنى العمل بخبر الثقة، وليس الموثوق، بيد أنه كان يرى في غير مجال التشريع في عالم التفسير، أنّه لا بدّ من وجود قرائن وشواهد لكي يكون الخبر معتمداً عليه في المجالات الأخرى.

في قصة موسى(ع) مع السامري، وردت بعض الروايات أن العجل كان حياً، وليس جسداً فحسب، وهذا لا ينسجم مع الظهور القرآني الذي «لا يوحي بانبعاث الحياة والروح في العجل المصنوع، لأن التعبير القرآني يصفه جسداً له خوار، ما يعني جسداً خالياً من الروح، ولكنه يحمل صوت العجل. ولو كانت المسألة كما تقول الروايات، لكان من المفروض التعبير عنه بالعجل».

ثم يقول السيد: «وعلى أيّ حال، فهي أخبار آحاد لا تقوم بها حجة في التفسير، لأن حجيّة خبر الواحد، في ما لم يفد القطع والاطمئنان، لا

---

(245) (من وحي القرآن)، 4، ص216.

(246) انظر: تفسير الميزان، مصدر سابق، 2، ص99.

تعني إلا ترتيب الأثر الشرعي على مضمونه، في ما كان له أثر شرعي. أما الأمور التي تتضمن أخباراً عن قضايا كونية في السماء أو في الأرض، أو عن أحداث تاريخية، فلا مجال للاعتماد على الخبر الواحد فيها بنفسه، بل يتبع القطع أو الاطمئنان، من باب حجيّتهما بعيداً عن الخبر. فلنترك الموضوع لعلم الله، كالكثير مما أجمله القرآن ولم نصل فيه إلى يقين، ولا سيما إذا كان الأمر مما لا يتعلق به خط العقيدة في ما يجب اعتقاده، أو خط العمل، في ما يجب الالتزام به»[247].

مع أنّ الرواية الواردة عن الإمام الصادق(ع) في تفسير القمي التي تصرح بأن السامري ألقى التراب الذي أخذه على جسد العجل، «فلما وقع التراب في جوفه، تحرك وخار، ونبت عليه الوبر والشعر، فسجد له بنو إسرائيل»، إنما هي «رواية مرسلة مضمرة»[248].

من هذا المنطلق، فإن عدم اعتماد بعض الروايات الواردة في عالم التفسير عن أئمة أهل البيت(ع)، لا يعني أنّ المفسر لا يؤمن بأنهم عدل القرآن، وأنهم المصداق الأكمل للراسخين في العلم، الذين يعلمون تأويل المتشابهات فضلاً عن المحكمات، بل إن القضية تتعلق بمنهج المفسر في الروايات التي تعتمد في تفسير الآيات وتكون حجةً، سواء في مجال الأحكام والتشريعات، أو في مجالات أخرى، كالعقائد والتاريخ وقصص الأنبياء والمرسلين.

إننا في مواطن عديدة، نجد العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، لا يعتمد على الرواية الواردة عن أهل البيت(ع) في المجالات الأخرى، حتى ولو كانت صحيحة السند، لأنه يتبنى منهج حجيّة روايات الآحاد في ميدان الفقه والأحكام فحسب، فكيف إذا كانت الرواية مرسلةً وغير معتبرة؟ وقد صرح برأيه هذا في مواطن عديدة من تفسيره.

ففي تعليقه على إحدى الروايات عن الإمام الصادق(ع)، والتي

---

(247) (من وحي القرآن)، 15، ص151.

(248) الميزان، مصدر سابق، 14، ص203.

تصرّح بأنّ «شهر رمضان لم يفرض الله صيامه على أحد من الأمم قبلنا، فقلت له: فقول الله عزَّ وجلَّ: **﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾**﴿البقرة: 183﴾، قال إنما فرض الله شهر رمضان على الأنبياء دون الأمم، ففضَّل الله هذه الأمَّة، وجعل صيامه فرضاً على رسول الله(ص) وعلى أمته»، يقول العلامة: «والرواية ضعيفة بإسماعيل بن محمد في سنده، وقد روي هذا المعنى مرسلاً عن العالم(ع)، وكأن الروايتين واحدة. وعلى أي حال، فهي من الآحاد، وظاهر الآية لا يساعد على كون المراد من قوله تعالى: **﴿كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾** الأنبياء خاصة، ولو كان كذلك، والمقام مقام التوطئة والتمهيد والتحريض والترغيب، كان التصريح باسمهم أولى من الكناية وأوقع، والله العالم»[249].

ويقول في مورد آخر: «ومن المعلوم أن الاعتصام بعصمة أهل العصمة(ع)، إنما يحصل فيما أيقنا من كلامهم بصدوره والمراد منه معاً يقيناً صادقاً، وأنى يحصل ذلك في أخبار الآحاد التي هي ظنية صدوراً ودلالة؟»[250].

ويقول في مورد ثالث: «إن محصَّل الاستدلال، أن الإنسان إذا تمسك بذيل أهل العصمة والطهارة، لم يقع في خطأ، ولازمه ما تقدَّم أن الرأي المأخوذ من المعصوم فيما سمعه منه سمعاً يقينياً، وعلم بمراده علماً يقينياً لا يقع فيه خطأ، وهذا مما لا كلام فيه لأحد.

وفي الحقيقة، المسموع من المعصوم أو المأخوذ منه مادةً، ليس هو عين التذكر ولا الفكر المنطقي، ثم يعقبه هو أن هذا ما يراه المعصوم، وكل ما يراه حق فهذا حق، وهذا برهان قطعي النتيجة، وأما غير هذه الصورة من مؤديات أخبار الآحاد أو ما يماثلها، مما لا يفيد إلا الظن، فإن ذلك لا يفيد شيئاً، ولا يوجد دليل على حجيّة الآحاد في غير

---

(249) الميزان، مصدر سابق2، ، ص26.

(250) م.ن، 5، ص257.

الأحكام، إلا مع موافقة الكتاب، ولا الظن يحصل على شيء مع فرض العلم على خلافه من دليل علمي»[251].

وفي موضع رابع، يعلّق على رواية تتحدث عن قضية تاريخية في أسباب النزول، بقوله: «وبعد هذا كله، فالرواية من الآحاد، وليست من المتواترات، ولا مما قامت على صحتها قرينة قطعية، وقد عرفت من أبحاثنا المتقدمة أنّا لا نعوّل على الآحاد في غير الأحكام الفرعية، على طبق الميزان العام العقلائي الذي عليه بناء الإنسان في حياته»[252].

ويعلّق في موضع خامس على بعض الروايات بقوله: «على أنها لو صحت، لم تكن إلا من الآحاد التي لا يعتمد عليها في غير الأحكام»[253].

وفي موطن سادس يقول: «إنَّ الآحاد من الروايات لا تكون حجةً عندنا، إلا إذا كانت محفوفةً بالقرائن المفيدة للعلم، أعني الوثوق التام الشخصي، سواء كانت في أصول الدين أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها، إلا في الفقه، فإن الوثوق النوعي كاف في حجيّة الرواية. كل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب، والتفصيل موكولٌ إلى فنّ أصول الفقه»[254].

ويقول في موطن سابع وهو يعلق على بعض المفسرين: «وأما ما ذكره من أنه «يشترط في قبول الرواية أن تكون منقولةً بالتواتر عن المعصوم، أو بسند صحيح متصل الإسناد لا شذوذ فيه ولا علة»، فمسألة أصولية، والذي استقر عليه النظر اليوم في المسألة، أن الخبر إن كان متواتراً أو محفوفاً بقرينة قطعية، فلا ريب في حجيته، وأما غير ذلك فلا حجيّة فيه، إلا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية، إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظن النوعي، فإن لها حجيّة.

وذلك أن الحجيّة الشرعية من الاعتبارات العقلائية، فتتبع وجود أثر

(251) م.ن، 5، ص264 ـ 265.
(252) الميزان، مصدر سابق، 6، ص57.
(253) م.ن، 6، ص224.
(254) م.ن، 8، ص141.

شرعي في المورد يقبل الجعل، والاعتبار الشرعي والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية، لا معنى لجعل الحجيّة فيها، لعدم أثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً وتعبيد الناس بذلك، والموضوعات الخارجية، وإن أمكن أن يتحقق فيها أثر شرعي، إلا أن آثارها جزئية، والجعل الشرعي لا ينال إلا الكليات، وليطلب تفصيل القول في المسألة من علم الأصول»[255].

ويؤكد هذا المنهج في موطن ثامن، بقوله: «لا معنى لجعل حجيّة أخبار الآحاد في غير الأحكام الشرعية، فإن حقيقة الجعل التشريعي، إيجاب ترتيب أثر الواقع على الحجة الظاهرية، وهو متوقف على وجود أثر عملي للحجة، كما في الأحكام، وأما غيرها، فلا أثر فيه حتى يترتب على جعل الحجيّة. مثلاً، إذا وردت الرواية بكون البسملة جزءاً من السورة، كان معنى جعل حجيتها وجوب الإتيان بالبسملة في القراءة في الصلاة، وأما إذا ورد مثلاً أن السامري كان رجلاً من كرمان، وهو خبر واحد ظني، كان معنى جعل حجيته أن يجعل الظن بمضمونه قطعاً، وهو حكم تكويني ممتنع، وليس من التشريع في شي،ء وتمام الكلام في علم الأصول»[256].

وفي كتابه (القرآن في الإسلام)، يميز العلامة في الحجيّة بين الأحاديث قطعية الصدور وغير قطعية الصدور، المسماة بأخبار الآحاد، فقد ثبت في مدرسة أهل البيت(ع) «في علم أصول الفقه، حجيّة الخبر الواحد الموثوق الصدور في الأحكام الشرعية، ولا يعتبر في غيرها»[257].

ولهذا نرى صاحب تفسير الميزان في العديد من المواطن، مع ذكره للرواية في البحث الروائي، يرجّح على صعيد البيان اتجاهاً آخر في تفسير الآية، لأنه يراه أوفق بالسياق والظهور.

---

(255) الميزان، مصدر سابق، 10، ص351.

(256) م.ن، 14، ص205 ـ 206.

(257) القرآن في الإسلام، ص74.

وفي تفسيره لقوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾**(يوسف:24)، يذهب إلى وحدة الهمّين، «والمراد بهمه بها نظير همها به»، وهو القصد إلى المعصية، بيد أنّ همه بها داخل تحت الشرط، فإن همَّ يوسف الصديق لم يقع لرؤيته برهان ربه، بينما يذكر بعد ذلك في حقل البحث الروائي الذي يعقده بعد التفسير روايةً عن الإمام الرضا(ع)، تذهب إلى غير ذلك، ويرى أنّ ما جاء في الرواية احتمال في التفسير، فلا يلزم نفسه به فيما إذا رأى أن الظهور لا يساعد عليه.

في عيون أخبار الرضا، بإسناده عن أبي الصلت الهروي قال: «... قام إليه علي بن محمد بن الجهم، فقال: يا بن رسول الله، أتقول بعصمة الأنبياء؟ **فقال**: نعم .فقال له: فما تقول في قوله عز وجل في يوسف: **﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾؟ فقال له: أما قوله تعالى في يوسف: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾، فإنها همت بالمعصية وهمَّ يوسف بقتلها ـ إن أجبرته لعظيم ما تداخله ـ فصرف الله عنه قتلها والفاحشة، وهو قوله عز وجل: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾ والسوء القتل، والفحشاء الزنا»**(258).

من هذا المنطلق، ينبغي التفريق بين المبنى الكبروي وتطبيقاته، وهذا ما أشار إليه كتاب (مطارحات في قضايا قرآنية)، بقوله: «وإذا كانت أخبار التفسير حجةً عند السيد فضل الله كما هي الأخبار الشرعيّة، فإنّ ذلك لا يعني التعويل عليها مطلقاً، لأنّ المشكلة وإن نقّحت على مستوى (الكبرى)، فإنّها على مستوى (الصغرى) تبقى ماثلةً، وذلك لأنّ الوثوق أمر يختلف من حقل إلى آخر، ومن مورد إلى مورد، خاصة مع احتمال الدسّ والوضع الذي طال (أخبار التفسير) ـ ربّما ـ أكثر من غيرها، وهو ما يعني عدم إضفاء الحجيّة على مثل هذه الأخبار، لا شرعية ولا عقلائية»(259).

---

(258) الميزان، مصدر سابق، 11، ص167.

(259) مطارحات في قضايا قرآنية، دراسة في تفسير (من وحي القرآن)، لآية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله في سياق مناهج التفسير السائدة، إعداد: محمد الحُسيني، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص59 ـ 60.

ويمكن أن نسجِّل أسباب الرفض أو التحفظ من خلال استقراء مواقف تفسير (من وحي القرآن) من الروايات في عالم التفسير:

**السبب الأوّل: الإساءة إلى عصمة القرآن (روايات التحريف المادي)**

يلاحق تفسير (من وحي القرآن) روايات التحريف المنسوبة إلى أئمة أهل البيت(ع)، لأنه يؤمن بأنّ القرآن مصان من أي لون من ألوان التحريف المادي ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾(الحجر: 9)، فكل رواية تنصُّ على هذا النحو من التحريف، لا قيمة لها، لأنها مخالفة للكتاب، وقد استفاضت روايات أهل البيت(ع) برفضها وضربها عرض الجدار، وأنّها زخرف، أي منسوبة إليهم زوراً.

وقد تحدَّثنا عن صيانة القرآن من التحريف في الفصل الأوّل، وقلنا: إنّ روايات التحريف بنظر السيد المفسر، لا بدَّ من أن نقف إزاءها بموقفين:

**الأوّل**: روايات تذكر تفسيراً على نحو التأويل والمصداق لبعض النصوص القرآنية، وليست نصاً قرآنياً على الإطلاق.

**الثاني**: روايات موضوعة وكاذبة، وقد كثرت الكذّابة على النبي(ص) وأهل بيته(ع)، وقد حذّرنا النبي في عهده منهم بقوله: «**كثرت علي الكذّابة**»، كما حذَّرنا أهل البيت(ع) من روايات (الزخرف) التي تنسب إليهم، لتمويه الناس بصحتها، إذ تنسب إلى رجال يقدّرهم الناس ويجلّونهم.

يرى السيد المفسر أنّ أبلغ دليل على رفض المسلمين الشيعة وأئمتهم للتحريف، هو الأحاديث المتواترة بإرجاع الناس إلى كتاب الله في توثيق الروايات من حيث المضمون، حيث قالوا: «**ما خالف كتاب الله فهو زخرف**»، وفيه توجيه إلى أن لا نقبل عليهم ما خالف كتاب الله، وكانوا يشيرون إلى الكتاب الموجود بين أيدي المسلمين، فإنه ليس لدى الشيعة في كل عصورهم كتاب قرآني من نوع آخر[260].

---

(260) (من وحي القرآن)، 6، ص216 ـ 218.

### السبب الثاني: التنافي مع القرآن وروحه

يرى السيد المفسر أنّ من أهم الملاحظات المنهجيّة في عملية التفسير، هي «اعتبار القرآن ـ في مفهومه الفكري ـ حاكماً على الأحاديث في مدلولها، فلا بدَّ من أن يكون موافقاً للمفهوم القرآني على مستوى القيمة، أو الفكرة، أو الخط، فإذا استطعنا أن نؤصّل أي مفهوم قرآني في مورد من الموارد، فلا بدَّ من أن نطرح الأحاديث الدالة على ما ينافي هذا المفهوم، ولا سيما إذا كان أبياً، بطبيعته، عن التخصيص والتقييد»[261].

وقد أكدت مدرسة أهل البيت(ع) هذه القاعدة التي ينبغي أن يراعيها المفسرون، ليكون القرآن هو الأساس، وذلك من خلال روايات العرض التي تأمرنا بعرض الروايات على كتاب الله، فما خالف كتاب الله فهو زخرف.

### القرآن ميزان والروايات موزون

في بحثه (تأملات في منهج التفسير)، يؤكد السيد المفسر عصمة القرآن ومركزيته في الثقافة الإسلامية، وأنّه هو الميزان والروايات موزون، إذ يقول:

«للقرآن ـ في ثقافتنا الإسلامية ـ الدور الأساس، من حيث هو المصدر المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فقد أجمع المسلمون على أن التحريف لم يقترب منه، وإذا كان البعض يتحدث عن بعض ألوان الزيادة أو النقصان، انطلاقاً من بعض الأحاديث التي لا يثبت سندها أمام النقد، ولا يصمد مضمونها أمام المحاكمة، فإنه لم يستطع أن يفرض رأيه على الواقع القرآني. فليس هناك، في شرق العالم وغربه، نسخة أخرى للقرآن غير هذه النسخة المتداولة، مع اختلاف الطوائف الإسلامية، ما يجعل من الحديث عن ذلك حديثاً لا يتصل بالواقع الإسلامي من قريب أو بعيد.

وإذا كانت بعض الكلمات تنسب هذا الاتجاه إلى مذهب أهل

---

(261) تأمّلات قرآنية في المنهج، موقع بيّنات.

البيت(ع)، فإن الأحاديث المتواترة عن الأئمة من أهل البيت(ع) تصرّح بأن «**كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف**»، «**وإنّ على كل حق حقيقة، وإن على كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه**»، الأمر الذي يدل على أن منهجهم في توثيق الأحاديث عن النبي(ص) وعنهم، هو العرض على الكتاب، وليس المقصود به إلا الكتاب الموجود بين أيدي المسلمين، فكيف يمكن أن يكون المرجع محرفاً، وهل يمكن أن تؤخذ الحقيقة الأصلية ما لا يملك وثاقتها؟»[262].

«إن القرآن هو النور الذي يضيء غيره، وهو الذي أنزله الله ليخرجنا من الظلمات إلى النور، وهو الهدى الذي يهدينا إلى الحقيقة الإلهية الحاسمة. وفي ضوء ذلك، لا بد لنا من الانفتاح عليه بكل فكرنا، والمحافظة على نصوصه وظواهره بطريقة علمية دقيقة، فلا يجوز لنا أن نفرض عقائدنا واتجاهاتنا وأوهامنا عليه، بل لا بدَّ من أن نرجع إليه من أجل تصحيح مفاهيمنا من عناصر التخلف، ومن ركام الأضاليل والأوهام التي فرضت نفسها على الذهنية الإسلامية العامة، فهو المرجع الذي نرجع إليه، وهو النور الذي نستضيء به، وهو المصدر المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فقد تكفَّل الله بحفظه في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾(الحجر: 9)»[263].

## توثيق السنة ضرورة إسلامية

ويؤكّد السيّد المفسّر «أننا في تركيزنا على هذا المنهج في فهم النص القرآني، لا نريد إغفال السنّة التي هي المصدر الثاني المعصوم في وعي الحقيقة الإسلامية، لأنها صادرة عن النبي الذي ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى**﴾(النّجم: 3 ـ 4)، ولأن الله خاطب عباده في كتابه بقوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾(الحشر: 7).

(262) تأملات قرآنية في المنهج، موقع بينات.

(263) المصدر نفسه.

ولكن المشكلة في السنّة، هي مشكلة توثيقها، من حيث إثبات صدور الحديث عن النبي(ص) وعدم صدوره، ولا سيما إذا عرفنا أن السنّة لم تدوّن في عهد النبي وعهد الصحابة، بل كانت مخزنةً في صدور الرواة الذين قد يكونون ـ مع امتداد الزمن ـ عرضةً للخطأ والنسيان، إضافةً إلى التعقيدات الواقعية في المجتمع الإسلامي التي دفعت بالوضع والدسّ في الأحاديث إلى الواجهة، كما نجده في الإسرائيليات وفي الأحاديث المتضمنة للكثير من المفاهيم التي كانت حاجةً لبعض الأوضاع السياسية المتحددة في الواقع الإسلامي، في تقويم هذا الشخص أو ذاك بشكل إيجابي أو سلبي، ليكون ذلك حجةً في ساحة الصراع، الأمر الذي جعل مسألةَ الاستيثاق مسألة صعبة، ولهذا بذل العلماء جهداً كبيراً في عملية التوثيق للسنّة، من خلال التدقيق في أحوال الروايات ومضمون الرواية، بحيث تحوّل ذلك إلى علومٍ جديدةٍ، مثل علم الرجال وعلم الدراية وعلم الحديث»[264].

ويضرب السيد المفسّر أمثلةً على روايات لا يمكن أن تقبل من منظور قرآني، فلا بد من رفضها إذا لم يكن هناك مجال لتأويلها بما يوافق كتاب الله، أو نردُّ علمها إلى أهلها:

**المثال الأوّل: قوم من الجنّ!**

جاء في بعض الروايات عن بعض الأقوام «أنهم قوم من الجن كشف عنهم الغطاء»، وهذا ما يتنافى مع العديد من الآيات المباركة، كقوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾**(الإسراء: 70)، فإنها تدلُّ على مفهوم «تكريم الإنسان» بشكل مطلق في مضمونه الإنساني، فإذا ورد هناك حديث يدل على خصوصية سلبية في بعض الشعوب، بحيث يوحي بعدم الكرامة، فإن الآية ترفضه، لأن تكريم الله لبني آدم لا يتناسب مع هذا المضمون السلبي.

---

(264) تأملات قرآنية في المنهج، موقع بينات.

**المثال الثاني: الإمكانات الخارقة**

يرى السيد المفسر أن الفكرة القرآنية تؤكّد «بشرية الأنبياء وقدراتهم الذاتية التي لا تبتعد عن طاقة البشر، فلا يملكون القيام بأيِّ شيء في حركة الكون من حولهم مما لا يملكه البشر، ولا يعلمون الغيب، إلا بما قدَّرهم الله عليه في حالات طارئة، كما في حالات التحدي التي تفرض المعجزة الخارقة للعادة، كانقلاب العصا ثعباناً، أو إحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص، أو تحويل النار إلى شيء بارد لا يحرق صاحبها، أو الإخبار بالغيب في بعض الحالات، مما تفرضه حركة الرسالة في مواقع التحدي، من دون أن يكون ذلك شيئاً متجذراً في الذات المقدَّسة للنبي أو للوليّ، بحيث تكون له القوة على تغيير الكون وإدارته وتحويله من حال إلى حال، لأن ذلك ليس دوره الرسالي».

«إن القرآن الذي يتحدث عن طاقة الأنبياء المحدودة، ودورهم الخاص في ما عبر عنه الله في حديثه عن جواب الرسول للمشركين الذين أرادوا منه أن يفجر الينبوع من الأرض، وأن يكون له بيت من الذهب، أو يرقى إلى السماء بطريقة عادية أو نحو ذلك، فقال لهم: ﴿**قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَرًا رَسُولاً**﴾(الإسراء: 93)».

على ضوء هذه الحقائق القرآنية، يرى السيد أنه «إذا ورد عندنا حديث يدل على (الولاية التكوينية) بالمعنى الذي ذكرناه، فإن الكتاب يدل على خلاف ذلك، فإن المسألة ليست مسألة استحالة، ذلك لأن الله الذي أقدر الأنبياء على المعجزة الخارقة للعادة، قادرٌ على أن يمنحهم القدرة على ذلك، ولكن المسألة أن القرآن يدل على خلاف ذلك».

يؤكِّد السيِّد المفسِّر أنّ هذا الموقف الرافض أو المتحفّظ من بعض الروايات والآراء، لم يكن نابعاً من شك في قدرة الله تعالى على منح أنبيائه ورسله وأوليائه قوى وإمكانات استثنائية، كما لم يكن نابعاً من شك في حقائق الغيب التي هي من حقائق الإيمان الأصلية، بالنسبة إلى ما يروى عن علم أولياء الله بالغيب بصورة مطلقة، بل إنه يأتي من أمرين أساسين:

**الأمر الأول**: «الاستغراق في استنطاق الحديث، مع الطريقة العقلية التجريدية التي تتحدث عن الاستحالة والإمكان، بعيداً عن دراسة الأمور على صعيد تبرير الفكرة على أساس الدور أو حاجة الواقع»، فإن «الله لم يجعل الغيب قاعدةً للحياة وللكون وللإنسان، ولكنه أقامها على السنن الكونية والاجتماعية التي تخضع لها حركة الوجود والإنسان، وإذا كان الغيب قد يخرق العادة في دائرة السنن، فإنه يمثل حالةً محدودةً في دائرة الحاجة الضرورية التي تفرضها حركة الرسالات في تحديات الواقع».

**الأمر الثاني**: «المقارنة بين مضمون الحديث ومضمون القرآن، حتى إن البعض منهم يحاول تأويل القرآن لمصلحة الحديث، من دون ضمانة لصحة الحديث في نفسه»، إلى درجة «قد ترتفع به فوق القرآن بطريقة لا شعورية، على أساس الذهنية التي تختزن في داخلها أن القرآن قابل للتأويل أكثر من الحديث، لتتحرك بها بطريقة عفوية، مع عدم إقرارها بذلك في الكلام المعلن»، لإيماننا جميعاً بروايات العرض التي تجعل القرآن الكريم هو المقياس والميزان[265].

## السبب الثالث: الإساءة إلى عصمة الأنبياء والمرسلين والأئمة(ع)

هناك العديد من الموارد التي يرفض فيها تفسير (من وحي القرآن) الروايات رفضاً قاطعاً، سواء كانت في أسباب النزول أو في التفسير، لمنافاتها عصمة النبي أو الرسول أو الإمام المعصوم، لأن قرينة العصمة لديه هي قرينة عقليّة قطعية قبل أن تكون نقليّةً.

لا نستطيع أن نستوعب كل الموارد التي اتخذ فيها موقف الرافض أو المتحفظ، ونكتفي ببعضها:

### المورد الأول: رواية الدفاع عن الخائنين

**﴿إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراكَ الله ولا تَكُنْ لِلْخائِنِينَ خَصِيماً * واسْتَغْفِرِ الله إِنَّ الله كانَ غَفُوراً رَحِيماً * ولا**

---

(265) تأملات قرآنية في المنهج، موقع بينات.

**تُجادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ الله لا يُحِبُّ مَنْ كانَ خَوَّاناً أَثِيماً﴾**(النساء: 105 ـ 107)

ذكر في تفسيره لهذا المقطع من الآيات روايتين في أسباب النزول، الأولى عن كتاب أسباب النزول للواحدي، والثانية عن تفسير مجمع البيان للطبرسي، ومع اختلاف الروايتين في اسم السارق، بيد أنهما تدوران حول سرقة أحد الصحابة لدرعٍ من جار له، وأودعه عند يهودي، ثم اتهموه بالسرقة، فجاء وفد من عشيرة السارق ليقنع الرسول بالدفاع عن السارق، على حساب اليهودي، وأوشك الرسول أن يتأثر بكلمات الوفد ليدافع عن السارق، وقد صدرت عنه بعض الأمور، حتى همّ أن يفعل ـ وكان هواه معهم ـ وأن يعاقب اليهودي، حتى أنزل الله تعالى: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ﴾**(النساء: 105)، كما في الرواية الأولى. وفي الرواية الثانية: «لما أتى قتادة ـ وهو عم المسروق ـ رسول الله بعد ذلك ليكلمه، جبهه جبهاً شديداً (أي ردَّه عن حاجته رداً عنيفاً) وقال: عمدت إلى أهل بيت حسب ونسب تأتيهم بالقبيح وتقول لهم ما لا ينبغي؟!

قال: فقام قتادة من عند رسول الله(ص)، ورجع إلى عمه وقال: يا ليتني متّ ولم أكن كلَّمت رسول الله(ص)، فقد قال لي ما كرهت، فقال عمَّه رفاعة: الله المستعان، فنزلت الآيات **﴿إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ﴾** إلى قوله: **﴿إِنَّ الله لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾**.

فبلغ بشيراً ما نزل فيه من القرآن، فهرب إلى مكة، وارتدَّ كافراً».

وقد سجل السيد المفسر ملاحظته النقدية على الروايتين معاً، بعدم انسجامهما مع عصمة النبي(ص) وحكمته وأخلاقيته، بقوله: «**إنهما لا تنسجمان مع أخلاقية النبي(ص) وعصمته وعدالته وابتعاده عن النطق عن الهوى**».

ثم فصل الأمر في نقده لكلا الروايتين:

**أوّلاً**: «فقد ذكرت الرواية الأولى، أن النبي(ص)قد استجاب لأهل السارق المسلم الذين كلموه في الدفاع عن صاحبهم، خوفاً من ثبوت

الحكم عليه وافتضاحه، وخوفاً من تبرئة اليهودي الذي يعلمون ببراءته، فهمّ رسول الله(ص) أن يفعل، لأن هواه كان معهم، وصمّم أن يعاقب اليهودي انسجاماً مع هواه، على حسب إيحاء الرواية، لولا أن الله سبحانه أنقذه من هذا الموقف الظالم الذي يسيء إلى موقعه الرسالي.

إن الصورة هي صورة النبي(ص) الذي لا يدقق في الدعوى ولا يطلب عليها شهوداً، بل يستجيب لكلام هؤلاء الناس الذين يهواهم ـ كما تقول الرواية ـ من دون أن يسألهم عن طبيعة الدعوى وعن الأساس في اتهام اليهودي الذي لا تمنع عداوته للّه ورسوله أن يعدل النبي محمد(ص) معه، فيسأله عن دفاعه عن نفسه وعن طبيعة اتهام الآخرين له، والله يقول:

**﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ ولا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هو أَقْرَبُ لِلتَّقْوى﴾**(المائدة: 8)».

**ثانياً**: «أما الرواية الثانية، فإنها تصوّر النبي لنا في الوهلة الأولى ـ عندما أخبره قتادة بالحادث وقال: انظروا في شأنكم ـ بأنه يدقّق في طبيعة القضايا والبحث عن وسائل الإثبات، ما يجعله في موقع المنتظر للنتائج من حيث الشهود، ولكنه عندما جاءه الرجل الذي هو من بطنهم، وشكا له قتادة وعمه، لم يتثبت من صحة الحديث، ولم يتأكد من طبيعة المسألة التي سبق لقتادة أن حدَّثه عنها، فوبَّخ قتادة على كلامه مع هؤلاء، كما لو كانوا أبرياء، من دون أن يسأله عن ظروف الحديث وطبيعته، ما جعل قتادة يتمنى موته، وجعل عمه يلجأ إلى الله ليستعين به، لأنه لم يجد هناك من يثبت له حقه، حتى رسول الله(ص)، حسب الرواية».

**ثالثاً**: يحذِّر تفسير (من وحي القرآن) من هكذا أسلوب في أسباب النزول، ويرى أنه «يخضع لاجتهادات المفسرين أكثر مما يخضع للروايات الموثقة المباشرة التي تتحدث عن سماع ذلك، ما يجعلنا نتصور أنهم استنطقوا الآية في مدلولها الحرفي، ففهموا منها أن الله كان يعاتب نبيّه على دفاعه عن الخائنين وجداله عنهم، ولا سيما أنه أمره بالاستغفار كما لو كان قد صدر عنه ذنب في الانحراف عن خط العدالة والتعاطف مع

المنحرفين، ولكنهم لم ينفتحوا على الأسلوب القرآني الذي يخاطب الأمة من خلال مخاطبته للنبي محمد(ص)، تماماً كما لو كان هو الذي تتمثل في سلوكه المفردات».

**رابعاً**: يؤكّد السيد المفسر مراراً، في مثل هذه المواقف، قضيةً مهمةً وخطيرة، ألا وهي «أن الرواة، أو المفسرين، لم يدرسوا شخصية النبي الأخلاقية وعدالته الرسالية التي لا يمكن أن تنجذب إلى أي شخص وضدّ أي شخص، من خلال عاطفة ذاتية متصلة بالنوازع النفسية الخاصة، وهو صاحب الخلق العظيم، ورسول العدل والإحسان، فكيف يبتعد عن خط العدل وروحية الإحسان!»[266].

## المورد الثاني: روايات نزول الوحي الأول

**﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإنسان مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ ورَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإنسان ما لَمْ يَعْلَمْ﴾(علق: 1 ـ 5)**

يسجّل تفسير (من وحي القرآن) خمس ملاحظات نقدية على الروايات التي وردت في أسباب نزول سورة اقرأ، والتي ذكرتها كتب التفسير والحديث، كرواية عروة بن الزبير عن عائشة، التي تصرح أنّ النبي رجع بعد الوحي إلى زوجته الكبرى، خديجة، فقال: «زمّلوني زمّلوني! فزمّلوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي، فقالت خديجة: كلا، والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكلّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق.

فانطلقت به خديجة حتى أتت ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ـ ابن عم خديجة ـ وكان امرأً قد تنصّر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، فقالت له خديجة: يا بن عم، اسمع من ابن أخيك، فقال

(266) (من وحي القرآن)، 7، ص444.

له ورقة: يا بن أخي، ما ذا ترى؟ فأخبره رسول الله(ص) خبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي أنزل الله على موسى، يا ليتني أكون فيها جذعاً، يا ليتني أكون فيها حيّاً إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله(ص): أو مخرجيّ هم؟ قال: نعم، لم يأت رجل قطّ بمثل ما جئت به إلا عُودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزّراً، ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي!»[267].

وفي رواية أخرى عن عبدالله بن الزبير، أن النبي قال في نفسه: «إن الأبعد ـ يعني نفسه ـ لشاعر أو مجنون، لا تحدّث بها عني قريش أبداً، لأعمدنّ إلى حالق من الجبل، فلأطرحنّ نفسي منه، فلأقتلنّها، فلأستريحنّ، قال: فخرجت أريد ذلك، حتى إذا كنت في وسط الجبل، سمعت صوتاً من السماء يقول: يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل. قال: فرفعت رأسي إلى السماء، فإذا جبريل في صورة رجل صافّ قدميه في أفق السماء يقول: يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل»!!

يرى تفسير (من وحي القرآن)، أن هاتين الروايتين لا تنسجمان مع شخصية النبي ووعيه الرسالي وطبيعة الوحي، لذا جاء نقده حيالها بالملاحظات التالية:

**الملاحظة الأولى: اختلاف الروايات**

«إن الروايات مختلفة في نقل صورة البداية للبعثة النبوية، لأن هناك روايات أخرى مختلفة المضمون عن هذين الخبرين، ما يجعلنا لا نثق بأيّ مضمون منها، وقد نلاحظ في الخبر الأول، أن لقاء جبريل به كان في اليقظة، بينما هو في الخبر الثاني يتحدث عن أنه كان في حالة النوم».

**الملاحظة الثانية: الشخصية المهزوزة الخائفة**

«. . . ما هو معنى أن تترك هذه المسألة تأثيرها السلبي على نفسه ليقرر أن يلقي نفسه من حالق ليستريح، من دون وجود أيّ شيء حقيقيّ

---

(267) الدر المنثور، مصدر سابق، 8، ص561.

في الواقع، لولا نداء جبريل له، وإرسال خديجة في طلبه؟ وكيف هي صورة الشخصية النبوية التي اختارها الله لرسالته، في هذه الصورة المهزوزة الخائفة التي لا تملك التماسك والثبات!».

**الملاحظة الثالثة: خديجة أكثر وعياً بحقيقة الوحي**

«إن حديث النبي(ص) مع خديجة في خشيته على نفسه من الجنون، وجوابها له في تعداد صفاته التي لا بدَّ من أن يحبه الله من خلالها، يدلّ على أنها كانت أكثر وعياً للمسألة منه، وأكثر معرفةً بالله في رعايته لعباده الصالحين، وهذا مما يتنافى مع شخصية النبي المعروفة بالمستوى الكبير من المعرفة التي اكتسبها من تأملاته الروحية في غار حراء، ومن ألطاف الله المحيطة به في رعايته له».

**الملاحظة الرابعة: النبي يأخذ الثقة من نوفل النصراني**

«إن النبي(ص) كان بحاجة إلى أن يأخذ الثقة برسالته من ورقة الذي هو رجل نصرانيّ، ليؤكد له أن هذا هو الناموس الذي جاء به موسى(ع)، ولا ندري كيف عرف هذا الرجل هذا الموضوع من خلال حديث النبي له عن تجربته الرسالية التي لا تشبه شيئاً مما حدث لموسى(ع)...».

**الملاحظة الخامسة: الوحي والبراهين النيرة**

«ما ذكره صاحب مجمع البيان تعليقاً على هذه الأجواء التي ورد ما يشبهها في تفسير سورة المدثر، قال: «لأن الله تعالى لا يوحي إلى رسوله إلا بالبراهين النيّرة، والآيات البيّنة الدالة على أن ما يوحى إليه إنما هو من الله تعالى، فلا يحتاج إلى شيء سواها، ولا يفزع ولا يفرق»[268].

وجاء في تفسير الميزان ـ للعلاّمة الطباطبائي ـ تعليقاً على هذه الرواية قال: «والقصة لا تخلو من شيء، وأهون ما فيها من الإشكال، شكّ النبي(ص) في كون ما شاهده وحياً إلهياً من ملك سماويّ ألقى إليه كلام

(268) الدر المنثور، مصدر سابق، 10، ص579 ـ 580.

الله، وتردّده، بل ظنّه أنه من مسّ الشياطين بالجنون، وأشكل منه سكون نفسه في كونه نبوّة إلى قول رجل نصرانيّ مترهّب، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي﴾(الأنعام: 57)، وأيّ حجة بيّنة في قول ورقة؟ وقال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾(يوسف: 108). فهل بصيرته(ص) هي سكون نفسه إلى قول ورقة؟ وبصيرة من اتبعه سكون أنفسهم إلى سكون نفسه إلى ما لا حجة فيه قاطعة؟ وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾(النساء: 163)، فهل كان اعتمادهم في نبوّتهم على مثل ما تقصه هذه القصة؟

والحقّ أن وحي النبوّة والرسالة يلازم اليقين من النبي والرسول بكونه من الله تعالى، على ما ورد عن أئمة أهل البيت(ع)»[269].

وأخيراً، نبّه تفسير (من وحي القرآن) إلى ما استفاده المستشرقون من هذه القصة المختلقة في الشك بمصدر الوحي الرباني، من خلال حديثهم عن دور ورقة بن نوفل النصراني، ليجعلوها «شاهداً على أن رسالة الإسلام كانت من إيحاء ورقة الذي لا بدّ من أن يكون حدّث النبي ببعض أحاديث التوراة والإنجيل، بالمستوى الذي استطاع فيه أن يحصل على استيعاب كبير لثقافة النصرانية واليهودية، ليبدأ نشاطه الرسالي في دين الإسلام من خلال ذلك. وبذلك اعتبر الإسلام بدعةً نصرانيةً في حركة تحريف وابتداع».

كما نبّه إلى مخاطر ما تسطّره «خيالات القصّاصين والرواة الذين أرادوا أن يضعوا على لسان الصحابة أو زوجات النبي، بعض ما يرضي خيالات الناس لهذا الحدث العظيم، من دون التفات إلى ملامح الكذب في مثل هذه القصة. مع ملاحظةٍ مهمّة، وهي أن اختلاف هذه الروايات بشكلٍ واضحٍ، يوحي بالخلفيات التي تكمن وراء ذلك، والله العالم»[270].

---

(269) الميزان، مصدر سابق، 20، ص376 ـ 377؛ وتفسير (من وحي القرآن)، 24، ص331 ـ 332.

(270) م.ن، 24، ص333.

## المورد الثالث: رواية عبس وتولى

يرفض تفسير (من وحي القرآن) ما جاء في رواية أسباب النزول التي ينقلها تفسير مجمع البيان للطبرسي، لما فيها من مسٍّ بعصمة النبي وأخلاقيته، كفقرة: «وقال في نفسه: يقول هؤلاء الصناديد: إنما أتباعه العميان والعبيد، فأعرض عنه، وأقبل على القوم الذين كان يكلمهم». ويسجل عليها الملاحظات النقدية التالية:

**الملاحظة الأولى**: «إنها تنقل عن تصورات النبي للانطباعات التي يمكن أن تحصل لدى هؤلاء الصناديد بأن أتباعه هم العميان والعبيد، وهذا مما لا يمكن أن يكون صحيحاً، لأن هذه المسألة ليست مسألةً خفيّةً لدى مجتمع الدعوة، فإن أتباع النبي(ص) كانوا يمثلون الطبقة المستضعفة من المجتمع، إلا القليل ممن كانوا في طبقة الأغنياء أو الوجهاء، فكيف يمكن أن يخاف النبي من هذا الانطباع الذي يفرض نفسه من خلال الواقع؟!»

**الملاحظة الثانية**: «إن النبي(ص) هو الأوعى والأعرف بالقيمة الروحية التي يمثلها الإسلام في تقييم الأشخاص على أساس التقوى التي تجمع الإيمان والعمل، فلا يجوز أن ينسب إليه احتقاره للمؤمنين في مسألة الانتماء إلى مجتمع الدعوة التابع له، وهل كان النبي(ص) يجتمع بالمؤمنين سرّاً، ليدفع عنه هذا الانطباع، حتى يكون مجيء الأعمى إلى مجلسه مفاجأةً له؟!»[271].

ويرى أن قبولنا لرواية أسباب نزول في هذا الموضوع الخطير، وإمكان نسبة القصة إلى النبي الأكرم(ص)، يتوقف على عدم منافاتها لأمرين أساسين:

**الأمر الأوّل**: خلقه العظيم ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾(القلم: 4).

**الأمر الثاني**: عصمته في عمله وسلوكه ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ**﴾(آل عمران: 159).

ويذكر تفسير (من وحي القرآن) ست نقاط يمكن على أساسها أن

---

(271) (من وحي القرآن)، 24، ص60.

نفسر العبوس فيما إذا قلنا إن الخطاب موجه إلى النبي(ص):

منها: «ربّما كان ذلك على طريقة «إيّاك أعني واسمعي يا جارة»، ليكون الخطاب للأمة من خلال النبي(ص)، ليكون ذلك أكثر فاعليةً وتأثيراً في أنفسهم، لأن النبي(ص) إذا كان يخاطب بهذه الطريقة في احتمالات الانحراف، فكيف إذا كان الخطاب يراد به غيره»[272].

ليكون الخطاب شأنه شأن الخطابات العديدة الموجهة إلى النبيّ، ولكن المقصود بها غيره، ليبين مدى خطورة الموضوع وأهميته:

**﴿واصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ والْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ولا تَعْدُ عَيْناكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَياةِ الدُّنْيا ولا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنا واتَّبَعَ هَواهُ وكانَ أَمْرُهُ فُرُطا﴾**(الكهف: 28).

**﴿وإنْ كادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنا غَيْرَهُ وإذاً لاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً * ولَوْلا أَنْ ثَبَّتْناكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شيئاً قَلِيلاً * إِذاً لأَذَقْناكَ ضِعْفَ الْحَياةِ وضِعْفَ الْمَماتِ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنا نَصِيراً﴾**(الإسراء: 73 ـ 75).

**﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾**(الزمر: 65).

«وغير ذلك من الآيات، لأن القضية ترقى إلى المستوى الكبير من الأهمية، بحيث لولاها لانحرفت مسيرة الرسالة بانحراف الرسول أو القائد، للإيحاء بأن هذه القضية لا تقبل التهاون حتى في الموارد المستبعدة منها، وذلك من أجل أن يفهم الدعاة من بعد النبي(ص)، بأن عليهم أن يقفوا في خط الاستقامة، حتى بالمستوى الذي لا يمثل تصرفهم عملاً غير أخلاقيّ، لأن الغفلة عن الخطوط الدقيقة في المسألة، قد تجرّ إلى الانحراف بطريقة لا شعوريّة»[273].

وقد فرض الطبرسي احتمال نزولها في النبي(ص)، بشرط أن تؤوّل

---

(272) (من وحي القرآن)، 24، ص65.

(273) م.ن، 24، ص64.

تأويلاً لا يمس أخلاقه العظيمة، بقوله: «فإن قيل: فلو صح الخبر الأول؛ هل يكون العبوس ذنباً أم لا؟ فالجواب أن العبوس والانبساط مع الأعمى سواء، إذ لا يشق عليه ذلك، فلا يكون ذنباً، فيجوز أن يكون عاتب الله سبحانه بذلك نبيه(ص)، ليأخذه بأوفر محاسن الأخلاق، وينبهه بذلك على عظم حال المؤمن المسترشد، ويعرّفه أن تأليف المؤمن ليقيم على إيمانه، أولى من تأليف المشرك طمعاً في إيمانه»[274].

ويرى العلامة الشيخ محمد مغنيّة العاملي في تفسيره المختصر (المبين)، أن الخطاب في الآيات للنبي، ولكن المقصود غيره، ولذا يقول: «لا نرى فيها شائبة عتاب أو لوم على النبي، والذي نفهمه، أنها توبيخ واحتقار للمشركين الذين كانوا عند النبي، وتقول له أعرض عن هؤلاء الأرجاس وأغلظ لهم، إنهم أحقر من أن ينصر الله بهم الدين، وأقبل على هذا الأعمى الطيب المؤمن، ولا خوف على الإسلام، فإن الله سيظهره على الدين كله، ويذلّ أعداءه مهما بلغوا من الجاه والمال»[275].

وفي تفسيره، الكاشف، يقول: «لا لوم ولا عتاب على النبي ولا على الأعمى في هذه الآيات، وإنّما هي في واقعها تحقير وتوبيخ للمشركين الذين أقبل عليهم النبي بقصد أن يستميلهم ويرغّبهم في الإسلام... فهذه الآيات قريبة في معناها من قوله تعالى: **﴿فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾**(فاطر: 8)»[276].

وبذلك تكون هذه الآيات مصداقاً لما جاء في روايات الأئمة(ع): «**نزل القرآن بإياك أعني واسمعي يا جارة**». وهي من قواعد التفسير التي لها هدفان أساسان:

**الأول**: بيان أهمية الأمر وخطورته.

**الثاني**: التأنيب والتبكيت للمقصود بالخطاب.

---

(274) مجمع البيان، مصدر سابق، 10، ص664.

(275) التفسير المبين، ص791.

(276) الكاشف، 7، ص506.

## المورد الرابع: رواية شرب الخمر

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ والْمَيْسِرُ والْأَنْصابُ والْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾(المائدة: 90).

أهمل تفسير (من وحي القرآن) ـ في طبعته الأولى ـ الرواية التي يذكرها بعض المفسرين في سبب نزول هذه الآية، والتي تدسُّ الإمام عليّاً(ع) في جملة الصحابة الذين سكروا في تلك الليلة الحمراء في بيت عبد الرحمن بن عوف؛ لأنّها رواية أتفه من أن تذكر، وكان يقول: «حدِّث العاقل بما لا يعقل، فإن صدَّق فلا عقل له».

بيد أنه في الطبعة الثانية، ذكر الرواية، ومارس عملية النقد تجاهها، وأثبت أنّها رواية تافهة حقاً، ولا ينبغي إضاعة الوقت في نقدها، حتى قال عنها أخيراً معتذراً إلى القراء بذكرها: «ولولا أننا رأينا مثل هذه الرّواية متداولةً في بعض كتب المتأخرين، كسيد قطب في «ظلال القرآن»، لما تحدثنا عنها، لأنّها أسخف من أن تقع مجالاً للنقاش»[277].

والقصة قد رويت بطريقتين:

**الطريقة الأولى**: روي عن علي بن أبي طالب(ع) قوله: صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاماً، فدعانا وسقانا من الخمر، فأخذت الخمر منا وحضرت الصلاة، فقدموني فقرأت: «قل يا أيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون، ونحن نعبد ما تعبدون»، فأنزل الله: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وأَنْتُمْ سُكارى حَتَّى تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ﴾(النساء: 43).

**الطريقة الثانية**: قال عكرمة: نزلت في أبي بكر وعمر وعلي وعبد الرحمن، صنع علي لهم طعاماً وشراباً، فأكلوا وشربوا، ثم صلّى علي بهم المغرب، فقرأ: ﴿قُلْ يا أَيُّهَا الْكافِرُونَ﴾ حتى خاتمتها، فقال: «ليس لي دين وليس لكم دين»، فنزلت: ﴿لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وأَنْتُمْ سُكارى﴾.

وقد أخرج الحديث الأول «عبد بن حميد وأبو داود والترمذي وحسنه

---

(277) (من وحي القرآن)، 8، ص326.

والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والنحاس والحاكم وصححه عن علي بن أبي طالب»، كما يذكر السيوطي في تفسيره الدر المنثور. وقد نقلت هذه الرواية ـ مع الأسف الشديد ـ العشرات من كتب التفسير السنيّة القديمة والمعاصرة، كالثعالبي والقرطبي والشوكاني في فتح القدير، وابن الجوزي في زاد المسير، وابن عاشور في التحرير والتنوير، وحاولوا تصحيح سندها وتحسين طريقها، ليلبس على المسلمين البسطاء أمرها، ولتزخرف بأسماء لامعة كابن عبد الرحمن السلمي، بل علي بن أبي طالب نفسه، ليجعل هو الراوي الأول لقصتها، مع أن هؤلاء لم يرووا في عالم التفسير عن علي إلا هذه الرواية تقريباً!!

ومع أنّهم نقلوا القصة ذاتها عن غيره(ع) وعن الصحابة الذين كانوا مشهورين في شرب الخمر، أمثال عبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص، فقد اكتفى ابن العربي في «أحكام القرآن» بذكر رواية عمرو، ونصها:

«فِي سَبَبِ نُزُولِهَا: رَوَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ، عَنْ عَمْرٍو أَنَّهُ صَلَّى بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَرَجُلٍ آخَرَ فَقَرَأَ: **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾** فَخَلَطَ فِيهَا، وَكَانُوا يَشْرَبُونَ مِنَ الْخَمْرِ؛ فَنَزَلَتْ: **﴿لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾**.

وَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ: صَنَعَ لَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ طَعَامًا، فَدَعَانَا وَسَقَانَا مِنَ الْخَمْرِ، فَأَخَذَتْ الْخَمْرُ مِنَّا، وَحَضَرَتِ الصَّلاَةَ، فَقَدَّمُونِي فَقَرَأْت: قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَنَحْنُ نَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ.

قَالَ: فَأَنْزَلَ الله تَعَالَى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾**(النساء: 43) الآية. خَرَّجَهُ التِّرْمِذِيُّ وَصَحَّحَهُ»[278].

وهكذا استبدلوا عمرو بن العاص بعلي بن أبي طالب الذي لم يذق الخمر في حياته المقدّسة!! ولهذا لم يذكر الرواية عدد كبير من المفسرين من أهل السنة كالفخر الرازي.

---

(278) أحكام القرآن لابن عربي.

يقول السيد المفسّر: والمتأمّل المتدبّر في هاتين الرّوايتين وأمثالهما (عن علي(ع))، لا يسعه إلاّ أن يخلص إلى كونهما مختلقتين موضوعتين، وذلك لجملة أسباب تأخذ بعنق بعضها البعض:

**أوّلاً**: إنّ التضارب ظاهر بين عناصر الرّوايتين، ففي الوقت الّذي تنسب الرّواية الأولى إلى علي(ع) وصنع الطعام والصلاة إلى عبد الرحمن، تنسب الرّواية الثانية إلى عكرمة وصنع الطعام والصلاة إلى علي(ع).

وفي جانب آخر، تجعل الرّواية الأولى الاختلاق على الشكل التالي: «ونحن نعبد ما تعبدون»، فيما تجعله الرّواية الثانية بشكل آخر وهو: «ليس لي دين وليس لكم دين».

**ثانياً**: ثمة رواية أخرى على النقيض تماماً من هاتين الرّوايتين مضموناً، وأوثق سنداً ومتناً وواقعاً، وهي الرّواية المروية عن ابن شهر آشوب عن القطان في تفسيره عن عمر بن حمران، عن سعيد بن قتادة، عن الحسن البصري، قال: «اجتمع علي وعثمان بن مظعون وأبو طلحة وأبو عبيدة ومعاذ بن جبل وسهيل بن بيضاء وأبو دجانة الأنصاري في منزل سعد بن أبي وقاص، فأكلوا شيئاً، ثم قدم إليهم شيئاً من الفضيخ (شراب يتخذ من البسر المفضوخ)، فقام علي وخرج من بينهم قائلاً: **لعن الله الخمر، والله لا أشرب شيئاً يذهب عقلي، ويضحك بي من رآني، وأزوج كريمتي من لا أريد.** وخرج من بينهم، فأتى المسجد، وهبط جبرائيل بهذه الآية: **﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾** يعني هؤلاء الّذين اجتمعوا في منزل سعد، **﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ والْمَيْسِرُ والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم ترحمون﴾**.

**فقال علي(ع): يا رسول الله، لقد كان بصري فيها نافذاً منذ كنت صغيراً.** قال الحسن البصري: والله الّذي لا إله إلاّ هو، ما شربها قبل تحريمها ولا ساعة قط»[279].

---

(279) البرهان، في تفسير القرآن، مصدر سابق، 1، ص500 ـ 501.

وهذه الرّواية أوشج ارتباطاً وتعلقاً بواقع شخصية علي(ع) من الرّوايتين السابقتين، وذلك لأنّه(ع) تربى في أحضان رسول الله(ص) وتخلّق بأخلاقه، وأخذ بعاداته، حتى كان صورةً منه في خلقه وهديه وعقله والتزامه السلوك المستقيم.

ومن الطبيعي جداً أنّ رسول الله(ص) كان بعيداً عن الخمر الّتي تسيء إلى العقل والروح والاتزان، مما لا يمكن للإنسان الّذي يتميز بالسمو الروحي والصفاء العقلي والطهارة السلوكية أن يمارسه، ولم يعهد منه ذلك حتى في حديث أعدائه، فكيف يمكن لعلي(ع) الّذي كان يقول: «**كنت أتّبعه إتّباع الفصيل أثر أمّه**»، أن يشرب الخمر فتغلبه على صلاته؟

**ثالثاً**: ينقل التاريخ عن أخيه جعفر بن أبي طالب أنّه كان لا يعاقر الخمرة لأنّها تفقد الإنسان عقله، وعليّ كما هو معروف أفضل من جعفر، للسبب الآنف، ولغيره من الأسباب، فكيف يمكن لجعفر أن يترك شرب الخمر بعيداً عن مسألة تحريمها، ويمارسها علي(ع) بهذه الطريقة؟!

**رابعاً**: إن هناك روايات أخرى، ذكرها صاحب تفسير الميزان، تؤكد ما سلف، ومما ورد فيها، أنّ عليّاً وعثمان بن مظعون كانا قد حرّما الخمر على أنفسهما قبل نزول التحريم[280].

وقد ذكر في «الملل والنحل» رجالاً من العرب حرّموا الخمر على أنفسهم في الجاهلية، منهم عامر بن الظرب العدواني، ومنهم قيس بن عامر التميمي... ومنهم صفوان بن أمية بن محرث الكناني، وعفيف بن معدي كرب الكندي، والأسلوم اليامي، قد حرّم الزنى والخمر معاً[281].

وبعدما قدم تفسير (من وحي القرآن) هذه الملاحظات النقدية، قال: »ومن هنا، وبناءً على ما تقدم، نستطيع الجزم بأنّ الرّوايتين مدار البحث، هما من الأحاديث الموضوعة للنيل من علي(ع) ومنزلته ومقامه من رسول الله(ص) خاصة، والمسلمين عامة.

(280) الميزان، مصدر سابق، 6، ص132.

(281) (من وحي القرآن)، 8، ص234 ـ 236.

ويمكن تفسير وضعهما بالصراعات الشديدة الّتي تمحورت حول قضية الخلافة، وما تناسل عنها من مشاكل وأوضاع وعصبيات وأحقاد.

ولولا أننا رأينا مثل هذه الرّواية متداولة في بعض كتب المتأخرين، كسيد قطب في «ظلال القرآن»، لما تحدثنا عنها، لأنّها أسخف من أن تقع مجالاً للنقاش»[282].

**المورد الخامس: فتنة داود(ع) والخصمين**

**﴿وهَلْ أتاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إذ تَسَوَّرُوا الْمِحْرابَ * إذ دَخَلُوا عَلى داوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغى بَعْضُنا عَلى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنا بِالْحَقِّ ولا تُشْطِطْ واهْدِنا إلى سَواءِ الصِّراطِ * إنَّ هذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وتِسْعُونَ نَعْجَةً ولِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكْفِلْنِيها وعَزَّنِي فِي الْخِطابِ * قالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إلى نِعاجِهِ وإنَّ كَثِيراً مِنَ الْخُلَطاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ إلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصّالِحاتِ وقَلِيلٌ ما هُمْ وظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وخَرَّ راكِعاً وأَنابَ * فَغَفَرْنا لَهُ ذلِكَ وإنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وحُسْنَ مَآبٍ﴾**(ص: 21 ـ 25)

وقد فسر قضاء داود(ع) في الخصمين بتفسيرين:

**الأوّل**: القضاء المنجّز في عالم التمثل، لأن الخصمين من الملائكة، وقد تمثلا على هيئة بشر.

**الثاني**: القضاء التقديري، فيما إذا كان المتخاصمان من البشر، وفي عالم التكليف والواقع

وبهذين التفسيرين، يمكن أن نفهم موقف داود(ع) على ضوء عصمته كونه نبياً من أنبياء الله الصالحين، وإن اختلف أعلام التفسير في ترجيح أحدهما، وفقاً للسياق والروايات الواردة عن أهل البيت(ع).

ذكر تفسير (من وحي القرآن) الاتجاهين، ويبدو أنه يرجح التفسير

(282) م.ن، 8، ص236.

الأوّل الذي يرى أنّ الحادثة وقعت في عالم التمثل الملائكي، لقرائن عديدة سياقية وغير سياقية، كما أنه لا يتنافى مع العصمة، التي هي من القرائن العقلية القطعية بالنسبة إلى الأنبياء والمرسلين.

يتساءل السيد في تفسيره (من وحي القرآن): هل هذان الخصمان من الملائكة كما يتحدث بعض المفسرين، أو من غيرهم؟

ويجيب على ذلك بقوله: «قد يطرح الاحتمال الأول من خلال ظهور خصوصيات القصة في ذلك، كتسوّرهم المحراب، ودخولهم عليه دخولاً غير عاديّ بحيث أفزعوه، مما لا يعهد حصوله من البشر، وكذا تصوّره بأن ما حدث كان فتنةً من الله له لا واقعةً عاديةً، ما قد يوحي بأنه لم يجدهما أمامه بعد الحكم، فقد غابا عنه بشكل غير طبيعيّ، وقد نفهم ذلك من قوله تعالى: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ولا تَتَّبِعِ الْهَوى﴾(ص:26) الظاهر في أن الله ابتلاه لينبهه ويسدّده في خلافته وحكمه بين الناس، كل ذلك يؤيد كونهم من الملائكة، وقد تمثلوا له في صورة رجال من الإنس.

وقد لا يرى البعض في ذلك كله دليلاً على ما تقدَّم، فيعتبر ما حدث شيئاً عادياً قد يحدث لأيّ واحد من الناس»[(283)].

ثم يتساءل ثانيةً بقوله: «كيف نفهم المسألة في دائرة فكرة عصمة الأنبياء، أمام تصريح الآية بالاستغفار والرجوع إلى الله بعد الفتنة التي لم يستطع أن يتجاوزها بنجاح، فأخطأ في إدارة مسألة الحكم في الجانب الإجرائي منه؟».

ويجيب: «ربما تطرح القضية، على أساس أنَّ الخصمين إذا كانا من الملائكة، فإنها لا تكون تكليفاً حقيقياً، بل هي قضية تمثيلية على سبيل التدريب العملي، ليتفادى التجارب المستقبلية على صعيد ممارسته الحكم بين الناس، تماماً كما هي قضية آدم التي كانت قضيّةً امتحانيةً لا تكليفاً شرعياً، فلم تكن هناك معصية بالمعنى المصطلح، وبذلك يكون الاستغفار

(283) (من وحي القرآن)، 19، ص248.

مجرد تعبير عن الانفتاح على الله والمحبة له، والخضوع له في ما يمكن أن يكون قد صدر عنه من صورة الخطيئة، لا من واقعها، وأمّا إذا كان الخصمان من البشر، فقد يقال بأن القضاء الصادر من داود لم يكن قضاء فعليّاً حاسماً، بل كان قضاء تقديرياً، بحيث يكون قوله سبحانه: **﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إلى نِعاجِهِ﴾**، بتقدير قوله: لو لم يأت خصمك بحجة بيّنة.

ولكن هذا الطرح لا يمنع صدور الخطأ عنه، فإنه لم ينتبه إلى أن الخصمين ملكان، بل كان يمارس القضاء بالطريقة الطبيعية على أساس أنهما من البشر... وفي هذا الإطار، لا بد من الاعتراف بأن مثل هذه الأخطاء لا تتنافى مع مقام النبوّة»[284].

ويرى السيد المفسر أنّ رواية الإمام الرضا(ع) تؤكد هذا المعنى، بما روي عنه في عيون أخبار الرضا.

«قال الراوي وهو يسأله عن خطيئة داود(ع): يا بن رسول الله، ما كانت خطيئته؟

**فقال: ويحك، إن داود(ع) إنما ظن أنه ما خلق الله خلقاً هو أعلم منه، فبعث الله إليه عزّ وجل الملكين، فتسوّرا المحراب، فقال: ﴿خَصْمانِ بَغى بَعْضُنا عَلى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنا بِالْحَقِّ ولا تُشْطِطْ واهْدِنا إلى سَواءِ الصِّراطِ * إنَّ هذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وتِسْعُونَ نَعْجَةً ولِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فَقالَ أَكْفِلْنِيها وعَزَّنِي فِي الْخِطابِ﴾، فعجّل داود على المدّعى عليه،** فقال: **﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إلى نِعاجِهِ﴾، ولم يسأل المدّعي البينة على ذلك، ولم يقبل على المدعى عليه فيقول له: ما تقول؟ فكان هذا خطيئة رسم الحكم لا ما ذهبتم إليه»**[285].

**رفض الإسرائيليات والروايات الموضوعة**

من ديدن تفسير (من وحي القرآن) التعرض للإسرائيليات، لينبّه إلى

(284) م.ن، 19، ص249.

(285) م.ن، 19، ص250.

مدى خطورتها، ولا سيما في عالم القصص القرآني، فقد دخل هذا اللون من المرويات من هذا المجال، إذ يقول: «لقد تحدثت التوراة عن قصة داود(ع) بطريقة مثيرة تتنافى مع أخلاقيته، وتصوره بصورة رجل لا يتورع عن ارتكاب الجريمة في سبيل شهواته»[286].

ثم ذكر ما جاء في التوراة نقلاً عن تفسير الميزان: «وكان في وقت المساء، أن داود قام عن سريره، وتمشّى على سطح بيت الملك، فرأى من على السطح امرأةً تستحم، وكانت المرأة جميلة المنظر جداً، فأرسل داود، وسأل عن المرأة، فقيل: إنها بتشبع امرأة أوريا الحثي، فأرسل داود رسلاً وأخذها، فدخلت عليه، فاضطجع معها وهي مطهَّرة من طمثها، ثم رجعت إلى بيتها، وحبلت المرأة، فأرسلت وأخبرت داود أنها حبلى.

وكان أوريا في جيش لداود يحاربون بني عمون، فكتب داود إلى يوآب أمير جيشه يأمره بإرسال أوريا إليه، ولما أتاه وأقام عنده، كتب مكتوباً إلى يوآب وأرسله بيد أوريا، وكتب في المكتوب يقول: اجعلوا أوريا في وجه الحرب الشديدة، وارجعوا من ورائه فيضرب ويموت، ففعل به ذلك، فقتل وأخبر داود بذلك.

فلما سمعت امرأة أوريا بأنه قد مات، ندبت بعلها، ولمّا مضت المناحة، أرسل داود وضمها إلى بيته، وصارت له امرأةً وولدت له ابناً، وأما الأمر الذي فعله داود، فقبح في عين الرب. . .».

ثم ذكر تفسير (من وحي القرآن) رواية الإمام الرضا(ع) في حواره مع علي بن الجهم، فقد سأله الإمام(ع): «**وأمّا داود، فما يقول من قبلكم فيه؟** قال: يقولون: إن داود كان يصلّي في محرابه، إذ تصور له إبليس على صورة طير أحسن ما يكون من الطيور، فقطع داود صلاته، وقام يأخذ الطير إلى الدار، فخرج في إثره، فطار الطير إلى السطح، فصعد في طلبه، فسقط الطير في دار أوريا بن حيان.

(286) م.ن، 19، ص251.

فاطلع داود في إثر الطير، فإذا بامرأة أوريا تغتسل، فلما نظر إليها هواها، وكان قد أخرج أوريا في بعض غزواته، فكتب إلى صاحبه أن قدّم أوريا أمام التابوت، فقدم فظفر أوريا بالمشركين، فصعب ذلك على داود، فكتب إليه ثانيةً أن قدّمه أمام التابوت، فقدم فقتل أوريا وتزوج داود بامرأته.

قال: **فضرب الرضا(ع) يده على جبهته وقال: إنّا للّه وإنّا إليه راجعون، لقد نسبتم نبياً من أنبياء الله إلى التهاون في صلاته حتى خرج في إثر الطير، ثم بالفاحشة ثم بالقتل...**

فقال: يا بن رسول الله، فما قصته مع أوريا؟ قال الرضا(ع): **إن المرأة في أيام داود كانت إذا مات بعلها أو قتل، لا تتزوج بعده أبداً، فأوّل من أباح الله عزَّ وجلَّ له أن يتزوَّج بامرأةٍ قتل بعلها، داود(ع)، فتزوج بامرأة أوريا لما قتل وانقضت عدتها، فذلك الذي شقَّ على الناس من قتل أوريا**».

ومن خلال ذلك، يلاحظ السيد المفسر «في رواية التوراة المزعومة، أن بعض المفسرين درجوا على إخضاع مسألة الخصمين لهذه القصة، لتكون الخصومة التمثيلية بمثابة تنبيه لداود على ما فعله في علاقته بهذه المرأة بمشابهة القصة الواقعة. وقد حفلت كتب التفسير بالكثير من هذه الإسرائيليات المخالفة لأبسط قواعد الأخلاق في حياة النبي داود، مما لا يتناسب مع الصفات التي ذكرها القرآن، من جهة روحيته العالية، وتسبيحه للّه، وكونه أواباً، وإيتائه الحكمة وفصل الخطاب»[287].

### مقولة التشبيه بين داود وآدم(ع)

حسب بعضهم، فإنّ ما قاله السيد المفسر من مقولة التشبيه بين فتنة داود وفتنة آدم في الجنة، من المقولات التي تسيء إلى عصمته(ع)، مع أنها لا تمس العصمة بشيء، بل إنّها تأويل أو تفسير ينسجم مع العصمة، وهي، كما هو واضح، على الاتجاه الأوّل في عالم التفسير الذي يرى أنّ الواقعة قد حصلت في عالم التمثل الملائكي.

---

(287) (من وحي القرآن)، 19، ص252.

ولقد سبق أن استشهدنا بنص ورد في تفسير (من وحي القرآن) جاء فيه: «بل هي قضية تمثيلية على سبيل التدريب العملي، ليتفادى التجارب المستقبلية على صعيد ممارسته الحكم بين الناس، تماماً كما هي قضية آدم التي كانت قضيّةً امتحانيةً لا تكليفاً شرعيّاً»[288].

وهذه المقولة جاءت على الاتجاه التفسيري السائد الذي يرى أن القضاء وإن كان ناجزاً، بيد أنّه كان في ظرف الاختبار، وأن الخصمين كانا من الملائكة، فلا نعجة ولا نعاج في الواقع، بل لا خصمين بشريين أصلاً.

ولم يكن تشبيه قضية داود بقضية آدم بدعاً في عالم التفسير، فقد صرَّح بها العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان، وهو بصدد تفسير قضاء داود ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلى نِعَاجِهِ﴾(ص: 24)، بقوله: «وكان قوله(ع) ـ لو كان قضاءً منجزاً ـ حكماً منه في ظرف التمثل، كما لو كان رآهم فيما يرى النائم، فقال لهم ما قال، وحكم فيهم بما حكم. ومن المعلوم أن لا تكليف في ظرف التمثل، كما لا تكليف في عالم الرؤيا، وإنما التكليف في عالمنا المشهود، وهو عالم المادة، ولم تقع الواقعة فيه، ولا كان هناك، متخاصمان ولا نعجة ولا نعاج، إلا في ظرف التمثل، فكانت خطيئة داود(ع) في هذا الظرف من التمثل، ولا تكليف هناك، كخطيئة آدم(ع) في الجنة من أكل الشجرة قبل الهبوط إلى الأرض وتشريع الشرائع وجعل التكاليف، واستغفاره وتوبته مما صدر منه، كاستغفار آدم وتوبته مما صدر منه، وقد صرح الله بخلافته في كلامه، كما صرح بخلافة آدم(ع) في كلامه»[289].

## السبب الرابع: الإساءة إلى شخصية النبي(ع) الرسالية والإنسانية

وقد لا تكون الروايات تمس عصمة النبي، بيد أنّها تمس أخلاقه الرفيعة، وإنسانيته الرقيقة، وسلوكه المنطلق من العفو والصفح والرحمة، ما يجعل المفسر يقف موقف الرافض أو المتحفظ إزاء روايات من هذا

(288) م.ن، 19، ص249.

(289) الميزان، مصدر سابق، 17، ص194.

القبيل، سواء كانت في أسباب النزول، أو في التفسير والتأويل. ويمكن أن نسجل موارد عديدة عند استقرائنا لتفسير (من وحي القرآن):

### المورد الأول: رواية ميل النبي على ذراري المشركين

يؤكد تفسير (من وحي القرآن) ضرورة «التدقيق في الروايات التي تتحدث عن مشاورة رسول الله(ص) للمسلمين، من حيث توثيق رواتها ودراسة مضمونها، لأن بعض هذه الروايات تسيء إلى صورة وعي النبي(ص) للرسالة وإنسانيته في نظرته إلى الناس، كما جاء في رواية أن النبي(ص) شاور أصحابه في يوم الحديبية في أن يميل على ذراري المشركين، فقال له أبو بكر: إنّا لم نجئ لقتال أحد، وإنما جئنا معتمرين، فأجابه إلى ما قال».

يسجّل السيد ملاحظتين نقديتين على مضمون هذه الرواية التي يذكرها العديد من المفسرين بمناسبة آية المشورة **﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ الله لِنْتَ لَهُمْ ولَو كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ واسْتَغْفِرْ لَهُمْ وشاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى الله إِنَّ الله يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾**(آل عمران: 159):

**الملاحظة الأولى**: إن هذه الرواية توحي بأن أبا بكر كان أكثر وعياً للمهمة التي جاء المسلمون لتنفيذها من رسول الله(ص)، في الوقت الذي نعرف أن النبي هو الذي قادهم على أساس القيام بالعمرة لا على أساس القتال، ولذلك لم يجيء مقاتلاً في حال استعداد شامل للقتال، لأنه كان يهيّئ الظروف والأسباب لفتح مكة.

**الملاحظة الثانية**: كيف يفكر رسول الله(ص) في الإجهاز على الذراري، في الوقت الذي لم يبدأ القتال مع المشركين المعاندين؟!

وكيف يمكن لنا أن نقدم صورة النبي(ص) الذي يفكر في قتل النساء والأطفال الصغار قبل الدخول في حرب، في الوقت الذي تتمثل صورة النبي ـ الإنسان في القرآن وفي السنة، في كل أقواله وأفعاله؟!

وهذا يفرض علينا أن ندرس شخصية الرواة الذين رووا هذه الرواية

قبل الأخذ بها، ونُدقق في مفرداتها التي لا تتناسب مع صورة النبي الحقيقية الرسالية في إنسانيته وأخلاقيته وحكمته وعدالته، في النظر إلى الأشياء من مواقع المسؤولية العملية مع الناس(290).

### المورد الثاني: رواية الأمر بحبس الماء

في قوله: **﴿فَلا وربِّكَ لا يُؤمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ ويُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾**(النساء: 65)، يسجل السيد المفسر تحفظه عمّا روي من أسباب النزول في أمر رسول الله(ص) الزبير بأن يحبس الماء عن الأنصاري.

وخلاصة الرواية، أنّ الزبير خاصم رجلاً من الأنصار قد شهد بدراً إلى النبي(ص) في شراج الحرّة، كانا يسقيان بها كلاهما، فقال النبي(ص) للزبير: اسق، ثم أرسل إلى جارك، فغضب الأنصاري وقال: يا رسول الله، أن كان ابن عمتك، فتلوّن وجه رسول الله(ص)، ثم قال للزبير: اسق، ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر، فاستوفى رسول الله(ص) للزبير حقه، وكان قبل ذلك أشار على الزبير برأيٍ أراد فيه سعةً للأنصاري وله، فلما أحفظ الأنصاري رسول الله(ص)، استوفى للزبير حقه في صريح الحكم.

وسبب التحفظ عن هذه الرواية، لا يكمن في منافاتها عصمة النبي(ص)، لأنه ـ إن صحت ـ لم يفعل شيئاً على خلاف الحق في رد فعله، وإنّما يكمن في طبيعة الأسلوب النبوي بأخلاقه العالية الذي يرتكز على الدفع بالتي هي أحسن، بحيث يحوّل العدو إلى صديق، وعدم خضوعه لسلطان الغضب وهو نبيّ العفو والرحمة، ما يجعلنا نشك بما روي عن الزبير، لأنه لا يتناسب مع طبيعة الواقع الأخلاقي الرفيع للشخصية النبوية العظيمة. مع التنبيه إلى أن الزبير ـ في هذه الرواية ـ يتحدث عن اجتهاد شخصي في نزول الآية لتأكيد هذه القصة في قوله: والله ما أحسب هذه الآية نزلت إلا في ذلك(291).

---

(290) (من وحي القرآن)، 6، ص347.

(291) م.ن، 7، ص334.

في قوله: ﴿**أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ الله عَلَيْكُمْ إذ هَمَّ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ واتَّقُوا الله وعَلَى الله فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ**﴾(المائدة: 11)، يتحفظ المفسر عمّا جاء في أسباب النزول، من أن النبي(ص) ذهب إلى بني النضير «يستعينهم في عقلٍ أصابه، ومعه أبو بكر وعمر وعلي، فقال: أعينوني في عقل أصابني، فقالوا: نعم يا أبا القاسم، قد آن لك أن تأتينا وتسألنا حاجةً، اجلس حتى نطعمك ونعطيك الذي تسألنا، فجلس رسول الله(ص) وأصحابه ينتظرونه، وجاء حيي بن أخطب وهو رأس القوم، وهو الذي قال لرسول الله(ص) ما قال. فقال حيي بن أخطب لأصحابه: لا ترونه أقرب منه الآن، اطرحوا عليه حجارةً فاقتلوه، ولا ترون شرّاً أبداً، فجاؤوا إلى رحى لهم عظيمة ليطرحوها عليه، فأمسك الله عنها أيديهم»[292].

يقف السيد المفسر موقف المتحفّظ عن هذه الرواية في نزول الآية، وذلك للقرائن التالية:

**الأولى**: إنّ سياق الآية وارد في التحدّيات الّتي كانت تواجه المسلمين جميعاً في محاولات الأعداء بالهجوم عليهم، بينما تتحدث الرّوايات عن محاولة العدوان على النبي(ص) وحده، ما يفرض أن يكون الخطاب للنبي(ص) كما ورد في سورة الأنفال: ﴿**وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أو يَقْتُلُوكَ أو يُخرِجُوكَ ويَمْكُرُونَ ويَمْكُرُ الله واللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ**﴾(الأنفال: 30).

**الثانية**: كيف لنا أن نتصوّر النبي محمداً(ص) يذهب إلى اليهود ـ كما في الرّواية الأولى ـ ليساعدوه في بعض ما ترتب عليه من الدّية، باعتبار أنّه أحد أفراد العاقلة، وهم المعروفون بعداوتهم للإسلام والمسلمين؟

وكيف يجلس النبي(ص) في انتظار ما يتصدّقون به عليه، وهو

---

(292) تفسير الطبري، مصدر سابق، 6، ص93.

الموقف الّذي يجعله في موقع الذل من خلال حاجته المادّية إليهم؟

• وكيف يمكن أن يعرّض نفسه للخطر بهذه الطريقة الساذجة؟[293].

يرى السيد «أنّ هذه الرّوايات الّتي ذكرت في أسباب النزول، تسيء إلى مقام النبي(ص)، وتبتعد عن سياق الآية، الأمر الّذي يجعلنا نتحفظ في الاستفادة منها في التفسير»[294].

## السبب الخامس: التنافي مع الحقائق التاريخية

تمثّل الحقائق التاريخية المحكّ لروايات أسباب النزول، فإن عدداً مما ذكر منها يتنافى مع ما هو معروف من الوقائع والأحداث التاريخية، وقد اتخذ تفسير (من وحي القرآن) موقف الرافض أو المتحفظ.

والمثال الصّارخ على هذا اللّون من الروايات، ما زعموا من سبب نزول قوله تعالى: **﴿وهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ ويَنْأَوْنَ عَنْهُ وإِنْ يُهْلِكُونَ إلاَّ أَنْفُسَهُمْ وما يَشْعُرُونَ﴾**(الأنعام: 26).

جاء في أسباب النزول ـ للواحدي ـ بإسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله: **﴿وهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ ويَنْأَوْنَ عَنْهُ﴾** قال: نزلت في أبي طالب، كان ينهى المشركين أن يؤذوا رسول الله(ص) ويتباعد عما جاء به.

قال مقاتل: وذلك أن النبي(ص) كان عند أبي طالب يدعوه إلى الإسلام، فاجتمعت قريش إلى أبي طالب يردون سؤال النبي(ص)، فقال أبو طالب:

والله لا وصلوا إليك بجمعهم ... حتى أوسّد في التراب دفينا
فاصدع بأمرك لا عليك غضاضةٌ ... وابشر وقرّ بذاك منك عيونا
وعرضت ديناً لا محالة أنه ... من خير أديان البرية دينا
لولا الملامة أو حذاري سبّةٍ ... لوجدتني سمحاً بذاك مبينا

فأنزل الله تعالى: **﴿وهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ...﴾**.

---

(293) (من وحي القرآن)، 8، ص80 ـ 81.

(294) م.ن، 6، ص93.

يورد تفسير (من وحي القرآن) هذه الروايات بأمرين أساسين:

**الأمر الأول**: عدم انسجامها مع السياق الذامّ للكفّار المعاندين، الذين ﴿يَنْهَوْنَ عَنْهُ﴾، أي: نهي الناس عن اتباع النبي(ص)، ﴿وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ﴾ أي: يتباعدون عنه في موقف الرفض له ولرسالته، فلا تنسجم مع واقع أبي طالب ـ حسب الرواية ـ الذي كان ينهى الناس عنه من خلال حمايته له من قريش، أمّا ينأون عنه، فلا تتناسب مع الفكرة التي يريدون تأكيدها عنه، وهي النأي عن الإيمان به وبرسالته، لعدم صحة نسبة النأي عنه إليه بالذات.

**الأمر الثاني**: إن الدراسة الموضوعية لشخصية أبي طالب ورعايته للنبي(ص)، ووعيه الفكري، ورجاحة عقله، ومستوى درجته الرفيعة في السلم الاجتماعي المكي في زعامته لقريش أو لبني هاشم، وأشعاره المرويّة عنه، كلّ ذلك لا يتناسب مع رفضه للإيمان برسول الله(ص) وبقائه على الشرك، لو كان مشركاً من الأساس، وهو أمر مشكوك فيه، انطلاقاً من الجو العائلي الإيماني الذي كان يحيط ببيت أبيه عبد المطلب.

أمّا الحديث عن خوف الملامة أو محاذرة السبّة، فهو حديث لا يثبت أمام النقد، لأن القضية ليست قضيةً مربوطةً بالواقع الاجتماعي، بل هي مربوطة بالمصير الأخروي عند الله، مما لا يمكن للإنسان الذي يعيش الإيمان بقلبه وعقله أن يبتعد عن الانتماء إليه.

إنّ هذا كله يوحي بأن الإيمان ليس بعيداً عن عقل أبي طالب وقلبه، ولكن إذا كان هناك من كلام يمكن إثارته في هذا المجال، فهو أنه كان يكتم إيمانه حمايةً للرسول(ص)، ليستطيع الدفاع عنه أمام قريش التي لم تكن تعتبره مسلماً.

قال صاحب الميزان (قدس سره): والعمدة في مستند من قال بعدم إسلامه، بعض روايات واردة من طريق الجمهور في ذلك، وفي الجانب الآخر، إجماع أهل البيت(ع) وبعض الروايات من طريق الجمهور، وأشعاره المنقولة عنه، ولكل امرئ ما اختار[295].

(295) الميزان، مصدر سابق، 7، ص60.

وأخيراً، يتساءل تفسير (من وحي القرآن): «هل يملك إنسان يحترم عقله ورؤيته المتّزنة للأمور، ووعيه لمفردات التاريخ، أن يقول: إن أبا طالب كان كافراً؟

إن أبا طالب قد أحرق كل أوراقه مع قريش، بإصراره على الدفاع عن النبي محمد(ص) وحمايته، فهل نتصور أنه يجاملهم في مسألة الإيمان بدينه الذي اقتنع بأنه «من خير أديان البرية ديناً»؟!»[296].

## السبب السادس: التنافي مع روايات العترة الطاهرة

لا شك في أنّ العترة هي المصدر الثاني بعد القرآن، وهي الثقل الآخر الذي لا يفارق القرآن ولا يفترق عنه بموجب حديث الثقلين المتواتر: «**إني تاركٌ فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض**».

وعدم الافتراق يدلُّ على عصمة العترة الطاهرة، لأن الذي لا يفترق عن المعصوم معصوم، كما يدل على أنّهم المفسر الحقيقي الذي لا يخطئ المعاني الواقعية لآيات الله، وما تعطيه من أفكار ومفاهيم وأحكام وتشريعات. هذا فيما إذا علمنا أنها قد صدرت عنهم(ع).

من هنا، يؤكّد السيد المفسر «ضرورة التأكد من صحة الأحاديث المروية عن النبيّ محمد(ص) وعن الأئمة من أهل البيت(ع)، من حيث السند والمتن، بالطريقة التي تتجاوز الشروط المعروفة في حجيّة الأخبار، في عملية الاستنباط الاجتهادي للأحكام الشرعية»[297].

ويتأكد هذا المعنى، فيما إذا عرفنا مدى الأحاديث الموضوعة التي نسبت زوراً إلى النبي: وأهل بيته(ع)، حتى قال النبي(ص) نفسه: «**كثرت عليّ الكذابة**».

في الكافي، بإسناده عن سليم بن قيس الهلالي، قال: قلت لأمير

(296) (من وحي القرآن)، 9، ص64.

(297) م.ن، 1، ص10 ـ 11.

المؤمنين(ع): إني سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن، وأحاديث عن نبي الله(ص) غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن، وأحاديث عن نبي الله(ص) أنتم تخالفونهم فيها، وتزعمون أن ذلك كله باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله(ص) متعمدين، ويفسرون القرآن بآرائهم؟ قال: فأقبل عليّ ثم قال: «**قد سألت فافهم الجواب: إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول الله(ص) على عهده، حتى قام خطيباً، وقال: أيها الناس! قد كثرت عليّ الكذابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. ثم كذب عليه من بعده. وإنما أتاكم الحديث من أربعة، ليس لهم خامس...**».

وهؤلاء الأربعة هم:

**الأول**: رجل منافق يظهر الإيمان، متصنع بالإسلام، لا يتأثم ولا يتحرج أن يكذب على رسول الله(ص) متعمداً، فلو علم الناس أنه منافق كذاب، لم يقبلوا منه ولم يصدقوه، ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله(ص) ورآه وسمع منه، وأخذوا عنه، وهم لا يعرفون حاله، وقد أخبره الله عن المنافقين بما أخبره، ووصفهم بما وصفهم، فقال عزَّ وجلّ: ﴿**وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ**﴾(المنافقون:4)، ثمّ بقوا بعده، فتقربوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والكذب والبهتان، فولّوهم الأعمال، وحملوهم على رقاب الناس، وأكلوا بهم الدنيا، وإنما الناس مع الملوك والدنيا إلا من عصم الله، فهذا أحد الأربعة.

**الثاني**: ورجل سمع من رسول الله شيئاً لم يحمله على وجهه ووهم فيه، ولم يتعمد كذباً فهو في يده، يقول به ويعمل به ويرويه، فيقول: أنا سمعته من رسول الله(ص)، فلو علم المسلمون أنه وهم لم يقبلوه، ولو علم هو أنه وهم لرفضه.

**الثالث**: ورجل ثالث سمع من رسول الله(ص) شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم،

فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ، ولو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه.

**الرابع**: وآخر رابع لم يكذب على رسول الله(ص)، مبغض للكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسول الله(ص)، لم ينسه، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمع، لم يزد فيه ولم ينقص منه، وعلم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، فإنَّ أمر النبي(ص) مثل القرآن ناسخ ومنسوخ، (وخاص وعام)، ومحكم ومتشابه، قد كان يكون من رسول الله(ص) الكلام له وجهان: كلام عام وكلام خاص مثل القرآن، وقال الله عزَّ وجلّ في كتابه: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾(الحشر: 7)، فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله(ص)، وليس كل أصحاب رسول الله(ص) كان يسأله عن الشيء فيفهم، وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه، حتى أن كانوا ليحبون أن يجيء الأعرابي والطاري فيسأل رسول الله(ص) حتى يسمعوا».

ثم قال(ع): «وقد كنت أدخل على رسول الله(ص) كل يوم دخلةً، وكل ليلة دخلةً، فيخليني فيها أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول الله(ص) أنه لم يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، فربما كان في بيتي يأتيني رسول الله(ص) أكثر ذلك في بيتي، وكنت إذا دخلت عليه بعض منازله، أخلاني وأقام عني نساءه، فلا يبقى عنده غيري، وإذا أتاني للخلوة معي في منزلي، لم تقم عني فاطمة ولا أحد من بنيّ، وكنت إذا سألته أجابني، وإذا سكت عنه وفنيت مسائلي ابتدأني، فما نزلت على رسول الله(ص) آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها عليّ، فكتبتها بخطي، وعلّمني تأويلها وتفسيرها، وناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وخاصّها وعامّها، ودعا الله أن يعطيني فهمها وحفظها، فما نسيت آيةً من كتاب الله، ولا علماً أملاه عليّ وكتبته، منذ دعا الله لي بما دعا، وما ترك شيئاً علمه الله من حلال ولا حرام، ولا أمر ولا نهي كان أو يكون، ولا كتاب منزل على أحد قبله من طاعة أو معصية إلا علمنيه وحفظته، فلم أنس حرفاً واحداً، ثم وضع يده على صدري، ودعا الله لي أن يملأ قلبي علماً وفهماً وحكماً

ونوراً، فقلت: يا نبي الله، بأبي أنت وأمي، منذ دعوت الله لي بما دعوت، لم أنس شيئاً، ولم يفتني شيء لم أكتبه، أفتتخوف عليَّ النسيان فيما بعد؟ فقال: لا، لست أتخوف عليك النسيان والجهل»[298].

من هذا المنطلق، يحرص تفسير (من وحي القرآن) على تفسير الآيات وفق مدرسة أهل البيت العقائدية والفقهية، ويجيب عن الإشكالات التي يمكن أن تطرح في عالم التفسير:

1 ـ في تفسيره لقوله: ﴿**خَتَمَ الله عَلى قُلُوبِهِمْ**﴾(البقرة:7) يطرح السؤال التالي: كيف نفسر إسناد الفعل إلى الله في قوله سبحانه وتعالى؟ وهل يتّفق هذا مع فكرة الاختيار التي نؤمن بها في مقابل فكرة الجبر التي يقول أصحابها: إن العباد مجبورون على الكفر والإيمان وعلى نتائجهما في الطاعة والعصيان؟

ويجيب على ذلك باتجاهين: الأوّل؛ الاتجاه الذي يجعل القضية واردةً مورد التشبيه المجازي، كما جاء في الكشّاف للزمخشري، من أنّ إسناد الختم إلى الله عزَّ وجلَّ، لينبّه إلى أنَّ هذه الصّفة في فرط تمكنها وثبات قدمها، كالشيء الخلقي غير العرضي، ألا ترى إلى قولهم: فلان مجبول على كذا ومفطور عليه: يريدون أنه بليغ في الثبات عليه...

«الاتجاه الثاني: الذي يرتكز على الفكرة الإسلامية التي أوضحها أئمة أهل البيت(ع) في القول المأثور عنهم: «**لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين**»... الذي يجعل أفعال العباد منسوبةً إليهم من جهة، باعتبار صدورها عنهم بالمباشرة والإرادة والاختيار، ومنسوبةً إلى الله من جهة، باعتبار أنَّ الله هو السبب الأعمق في كل شيء، لأنه هو الذي يهب العباد القدرة، ويستطيع أن يمنعها عنهم، وهو الذي سخَّر لهم كل ما لديهم وما حولهم مما يستخدمونه في المعصية أو في الطاعة، من دون أن يتدخل في عملية الاختيار.

وبذلك تصحُّ نسبة الفعل إلى الله، لأنَّ له مدخليةً في حصوله، ولو

---

(298) الكافي، مصدر سابق، باب اختلاف الحديث، 1، ص64.

بلحاظ كثير من مقدماته، ففي مثل هذا المورد، يمكن أن يقال إن الله قد ركّب الإنسان على وضع معين، بحيث إذا اختار الإنسان الكفر وأصرّ عليه، أغلق قلبه وسمعه عن سماع أية كلمة للإيمان، وأغشى بصره عن الرؤية... فالفعل يبدأ من اختيار الإنسان، وينتهي إلى هذه النتيجة من موقع الاختيار، ولكن عملية التسبب خاضعة للقوانين التي أودعها الله في وجود الإنسان الذي ترتبط فيها النتائج بمقدّماتها».

يرى السيد المفسر «أن مثل هذه النسبة لا تدخلنا في دائرة الجبر، ولا تسلبنا عملية الاختيار، لأنها تنطلق من موقع حرية الإرادة التي تتحرك ضمن القوانين الطبيعية للحياة والإنسان، وبالتالي، لا تستلزم نسبة القبح إلى الله من قريب أو من بعيد»[299].

2 ـ وعلى أساس هذه القاعدة المنهجية: «**لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين**»، يفسر (من وحي القرآن) نسبة الضلال والهدى إلى الله من خلال ضربه المثل بقوله تعالى: ﴿**يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وما يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفاسِقِينَ**﴾(البقرة: 26).

«إن علاقة الله بالضلالة والهدى، لا تعطّل الإرادة الإنسانية في الاختيار المسؤول، كما أن حركة الإنسان في المسألة، لا تبعد الله عن حياة عباده في أقوالهم وأفعالهم»[300].

3 ـ في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾(البقرة: 31)، يتساءل تفسير الوحي عن ماهية الأسماء التي علّمها الله لآدم؟

«لقد استفاضت النصوص الدينية في الأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت(ع) وعن غيرهم، في أن المراد منها هي أسماء الموجودات الكونية، سواء منها الموجودات العاقلة أو غيرها».

ثم يقول: «ولعل هذا ما توحي به طبيعة الجو الذي يحكم الموقف

---

(299) (من وحي القرآن)، 1، ص131.

(300) م.ن، 1، ص198.

في هذه الآيات، وينسجم مع مهمة الخلافة عن الله في الأرض التي أعدّ لها الإنسان، وهي تفرض المعرفة الكاملة بكل متطلباتها ومجالاتها».

«جاء في تفسير العياشي: عن أبي العباس، عن أبي عبد الله جعفر الصادق(ع) قال: سألته عن قوله الله: ﴿**وعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها**﴾ ماذا علمه؟ قال: الأرضين والجبال والشعاب والأودية».

«وجاء في تفسير الطبري عن ابن عباس، قال: علَّم الله آدم الأسماء كلَّها، وهي هذه الأسماء التي يتعارف بها الناس: إنسان، ودابة، وأرض، وسهل، وبحر، وجبل، وحمار، وأشباه ذلك من الأمم وغيرها».

بينما يضعف الاتجاه الآخر الذي يفسر الأسماء بأسماء الملائكة وأسماء ذريته دون سائر أجناس الخلق، وهو الذي اختاره الطبري في تفسيره، ويرى أن هذا الاتجاه «لا يتناسب مع طبيعة الخلافة، ولا سيما إذا فهمنا من الآية أن آدم لم يكن هو الخليفة بشخصه، بل بسبب تجسيده للنوع الإنساني كما استقربناه آنفاً، فإن معرفة أسماء الذرية والملائكة لا تقدم شيئاً ولا تؤخر في الموضوع»[301].

«وقد ورد عن بعض أئمة أهل البيت(ع)، جواباً عن سؤال حول ما أثاره بعض النّاس من أنّ المقصود بالصلاة والزكاة ونحوهما رجال معيّنون، قال: «**إنّ الله لا يخاطب عباده بما لا يفهمون**»[302].

## أسباب نزول اجتهادية تطبيقية لا حقيقية

يقف تفسير (من وحي القرآن) من بعض روايات أسباب النزول موقفاً لا ينسجم مع ما تطرحه من أحداث كسبب للنزول، لأسباب متعددة، منها عدم انسجامها مع طبيعة النصوص القرآنية التي ظاهرها التأسيس لثقافة، والتأصيل لبناء عقائدي، ولم تتنزل لمعالجة مشكلة أو للردّ على إشكال، كما هو شأن الآيات التي تنزلت على إثر أسباب نزول حقيقية.

(301) (من وحي القرآن)، 1، ص232.

(302) م.ن، 1، ص9.

ولذا، فإنه يعتبر العديد من أسباب النزول التي جاءت بها الروايات هي أسباب اجتهادية تطبيقية لا حقيقية، وهذا الموقف نقرأه عند العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، إذ يصرّح في موارد عديدة، أنَّ أغلب أسباب النزول المذكورة هي أسباب تطبيقية تسعى إلى تطبيق الحوادث الواقعة في عصر النزول على الآيات المباركة.

ومن علامات الاجتهاد والتطبيق في أسباب النزول، اختلافها في آية واحدة، حين لا تملك القرائن على صحة بعضها دون الآخر، ولذا ينبه السيد المفسر إلى هذه العلامة في موارد عديدة من تفسيره، بقوله: «اختلاف الروايات الذي يوحي باختلاف الأشخاص والمواقع، ما يضعف اعتماد إحداها كتفسيرٍ لنزول الآية، لتكون بمثابة اجتهادٍ استيحائيّ من قبل المفسرين الرواة»[303].

## المورد الأول: الحب والاتباع

في تفسيره لقوله: **﴿قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ الله فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ الله ويَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ واللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**(آل عمران: 31)، يذكر عدداً من الروايات في الآية عن كتاب أسباب النزول للواحدي:

1 ـ قال الحسن وابن جريج: زعم أقوام على عهد رسول الله(ص) أنهم يحبون الله، فقالوا: يا محمد، إنّا نحب ربّنا، فأنزل الله تعالى هذه الآية.

2 ـ وروى جويبر عن الضحاك، عن ابن عباس، قال: وقف النبي(ص) على قريش وهم في المسجد الحرام، وقد نصبوا أصنامهم وعلّقوا عليها بيض النعام، وجعلوا في آذانها الشنوف، وهم يسجدون لها، فقال: يا معشر قريش، لقد خالفتم ملة أبيكم إبراهيم وإسماعيل، ولقد كانا على الإسلام، فقالت قريش: يا محمد، إنما نعبد هذه حباً لله ليقربونا إلى الله زلفى، فأنزل الله تعالى: **﴿قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ الله فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ الله﴾**، فأنا رسوله إليكم وحجته عليكم، وأنا أولى بالتعظيم من أصنامكم.

---

(303) (من وحي القرآن)، 7، ص389.

3 ـ وروى الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، أن اليهود لما قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، أنزل الله تعالى هذه الآية، فلما نزلت، عرضها رسول الله(ص) على اليهود، فأبوا أن يقبلوها.

4 ـ وروى محمد بن إسحاق بن يسار عن محمد بن جعفر بن الزبير قال: نزلت في نصارى نجران، وذلك أنهم قالوا: إنما نعظم المسيح ونعبده حبّاً لله وتعظيماً له، فأنزل الله تعالى هذه الآية ردّاً عليهم.

هذه الروايات على اختلافها، تصرِّح بأنها أسباب نزولٍ نزلت على إثرها الآية، بيد أنَّ السيد المفسر يرى «أنَّ هذه الروايات التي تنوعت في الحديث عن المناسبة التي رافقت نزول هذه الآية، قد تمثل بعض الوقائع التي تتناسب في طبيعتها المضمونيّة مع الموقف الذي تؤكده الآية في إعطاء الميزان الدقيق للحبّ للّه في معناه العملي، ولكن من الصعب أن نطمئنَّ لها كمنطلقٍ لنزول الآية، لأن مثل هذا الخط الفكري المتصل بقضية التوحيد في دلالاته الفكرية والعملية، ينطلق من الأفق الواسع للعقيدة في كل تفاصيلها الفكرية والروحية والشعورية، في عملية تثقيف الناس بالجذور العميقة لحركة الإيمان في العقل والروح والشعور.

ومن الطبيعي أن تكون العلاقة بالله هي الأساس الذي ترتكز عليه الثقافة القرآنية، الأمر الذي يفرض أن تكون منطلقةً من موقع التأسيس الثقافي، لا من موقع ردّة الفعل المناسبة التي تجعل للظرف الموضوعي دور المنطلق لحركة الفكرة التي تنتظره لتنزل وحياً على الناس.

ثم إن هذه المفردات المذكورة في الروايات لا تمثل حالةً غير عادية، بل هي أمر طبيعيّ في عقيدة اليهود أو النصارى أو المشركين أو غيرهم»[304].

وهي ملاحظة منهجية في التعامل مع ما يروى من أسباب نزول في عالم التفسير، ترتبط بطبيعة التربية القرآنية للفرد والأمة، وهي على نمطين:

**النمط الأول**: التربية الابتدائية والتثقيف الابتدائي، من خلال إعطاء

---

(304) (من وحي القرآن)، م5، ص33 ـ 334.

الأفكار العقائدية والمفاهيم الأساسية في صياغة الإنسان الرسالي، الذي يتحمل أعباء المسؤولية تجاه نفسه وتجاه أمته.

**النمط الثاني**: التربية من خلال الوقائع والأحداث، لتكون مناسبات تربوية قيّمة في صقل الشخصية وهي تعيش المواقف الصعبة وإشكاليات الواقع وهموم الجهاد والدعوة.

من هنا ندرك أنه ليس لكل الآيات القرآنية أسباب نزول حقيقية بالمعنى المتعارف في علوم القرآن، بل هناك ما يمكن أن نعبّر عنه بأجواء نزول أو متطلبات نزول.

### المورد الثاني: ليس لك من الأمر شيء

في تفسيره لقوله تعالى: **﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾**(آل عمران: 128)، يعقد بحثاً تحت عنوان: مناسبة النزول، يذكر فيه العديد من الروايات التي ذكرها المفسرون سبباً لنزول الآية، منها:

**الرواية الأولى**: «روي عن أنس بن مالك، وابن عباس، والحسن، وقتادة، والربيع، أنه لما كان من المشركين يوم أحد ما كان من كسر رباعيّة الرسول(ص) وشجّه حتى جرت الدماء على وجهه، قال: كيف يفلح قوم نالوا هذا من نبيهم(ص)، وهو مع ذلك حريص على دعائهم إلى ربهم؟ فأعلمه الله أنه ليس إليه فلاحهم، وأنه ليس إليه إلا أن يبلّغ الرسالة ويجاهد حتى يظهر الدين، وإنما ذلك إلى الله تعالى...

**الرواية الثانية**: «أنه استأذن ربه في يوم أحد في الدعاء عليهم، فنزلت الآية، فلم يدع عليهم بعذاب الاستئصال، وإنما لم يؤذن له فيه، لما كان في المعلوم من توبة بعض»، عن أبي علي الجبائي.

**الرواية الثالثة**: أراد رسول الله(ص) أن يدعو على المنهزمين عنه من أصحابه يوم أحد، فنهاه الله عن ذلك وتاب عليهم، ونزلت الآية: **﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾** أي: ليس لك أن تلعنهم وتدعو عليهم، عن عبد الله بن مسعود.

**الرواية الرابعة**: لما رأى رسول الله(ص) والمسلمون ما فعل بأصحابه وبعمه حمزة من المثلة، من جدع الأنوف والآذان. . .، قالوا: لئن أدالنا الله منهم لنفعلنَّ بهم مثل ما فعلوا بنا، ولنمثلنّ بهم مثلةً لم يمثلها أحد من العرب بأحد قطّ، فنزلت الآية، عن محمد بن إسحاق والشعبي.

**الرواية الخامسة**: نزلت في أهل بئر معونة، وهم سبعون رجلاً من قرّاء أصحاب رسول الله(ص)، وأميرهم المنذر بن عمرو، بعثهم رسول الله(ص) إلى بئر معونة في صفر سنة أربع من الهجرة على رأس أربعة أشهر من أحد ليعلّموا الناس القرآن والعلم، فقتلهم جميعاً عامر بن الطفيل. . .، فوَجَد رسول(ص) من ذلك وَجْداً شديداً، وقنت عليهم شهراً، فنزل: **﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾**، عن مقاتل».

يسجل السيد المفسر على هذه الروايات الواردة في أسباب النزول ملاحظةً منهجيةً مهمة، يمكن أن تكون ساريةً في العديد مما يعدُّ من أسباب النزول في عالم التفسير، وهي أنها كانت «اجتهادات تفسيرية من أصحابها»، لأن الآية في «مقام بيان حقيقة إيمانية كلية في سنَّة الله في الكافرين الظالمين، وفي قدرته الشاملة التي تجعل له السلطة الكاملة عليهم في المغفرة أو العذاب، للتأكيد أن النبي(ص) ـ في ذاته وفي دوره ـ لا يملك من الأمر في ذلك شيئاً، لأن الأشياء في نتائجها الحاسمة تنطلق من إرادة اللّه، فلا دور للأنبياء إلا تهيئة الأجواء الملائمة للهداية، أو المتحركة في مواقع التحدي، من أجل تنفيذ أوامر الله في الأخذ بالوسائل التي يملكونها، مما أعطاهم الله القدرة فيه، لأن النتائج مربوطة بالحركة العامة للأوضاع والوسائل التي قد يملك الناس بعض القدرة على تحريكها بإرادة الله، ولكنهم لا يملكون كل شيء فيها من الداخل والخارج، واللّه العالم»[305].

**المورد الثالث: انفعالات النبي**

في قوله تعالى: **﴿وَلا تَهِنُوا ولا تَحْزَنُوا وأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ القَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وتِلْكَ الأَيَّامُ نُداوِلُها**

(305) (من وحي القرآن)، 6، ص258.

**﴿بَيْنَ النَّاسِ ولِيَعْلَمَ الله الَّذِينَ آمَنُوا ويَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَداءَ واللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * ولِيُمَحِّصَ الله الَّذِينَ آمَنُوا ويَمْحَقَ الْكافِرِينَ﴾**(آل عمران: 139 ـ 141)

يعقد تفسير (من وحي القرآن) كعادته بحثاً بعنوان (مناسبة النزول)، يذكر فيه العديد مما روي كأسباب نزولٍ للآيات المباركة التي نزلت إثر معركة أحد التي انكسر فيها المسلمون لأنهم لم يوفروا شروط النصر.

منها: لما انصرف رسول الله كئيباً حزيناً يوم أحد، جعلت المرأة تجيء بزوجها وابنها مقتولين وهي تلدم. فقال رسول الله: أهكذا يفعل برسولك؟ فأنزل الله تعالى: **﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ...﴾**.

ومنها: ما أخرجه ابن أبي حاتم عن عكرمة قال: لما أبطأ على النساء الخبر، خرجن يستخبرن، فإذا رجلان مقتولان على دابة أو على بعير، فقالت امرأة من الأنصار: من هذان؟ قالوا: فلان وفلان. أخوها وزوجها، أو زوجها وابنها، فقالت: ما فعل رسول الله؟ قالوا: حيّ، قالت: فلا أبالي، يتخذ الله من عباده الشهداء. ونزل القرآن على ما قالت: **﴿ويَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَداءَ﴾**.

يؤكد السيد مرةً أخرى ملاحظته حول أسباب النزول، من أنها قد تكون «اجتهاداً من رواتها»، وذلك لعدة شواهد، على صعيدي السند والمتن:

**أوّلاً**: أن الغالب منها غير نقيّ السند، وغير واضح الحجيّة.

**ثانياً**: لأننا نتحفظ حول انفعال رسول الله(ص)، وهو العارف بسنن الله في قضايا الهزيمة والنصر، وحكمة الله في ابتلاء المؤمنين، ومدى المصلحة في ذلك، لمجرد سماعه امرأةً تلدم، ليقول مناجياً: ربّه أهكذا يفعل برسولك؟! وهكذا نلاحظ على نزول القرآن على ما قالت المرأة، والله العالم[306].

---

(306) (من وحي القرآن)، 6، ص282.

## المورد الرابع: تمييز الخبيث من الطيب

وبمناسبة تفسيره لآية ﴿ما كانَ الله لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلى ما أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وما كانَ الله لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ ولكِنَّ الله يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشاءُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ ورُسُلِهِ وإِنْ تُؤْمِنُوا وتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾(آل عمران: 179) يذكر بعض أسباب النزول من كتاب الواحدي، ثم يلاحظ على هذه الروايات وأمثالها من أسباب النزول، الأمور التالية:

**أوّلاً**: أنها لا تستند إلى رواية متصلة بالرسول أو ببعض الصحابة الموثوقين، ما يغلب على الظن أنها كانت اجتهادات شخصية، أو قريبة من ذلك، الأمر الذي يجعلنا لا نملك أساساً للانفتاح على أجواء الآية من خلال هذه الروايات.

**ثانياً**: ضرورة التأكيد والاستيثاق من كل الروايات الواردة في هذا المجال بدراسة سندها، لتوثيق النص في مسألة صدوره، وللتأمّل في دلالته ومدى انسجامها مع جو الآيات ومع المفاهيم الثابتة في الخط الفكري الإسلامي، لأن اختلاط الأمور من خلال الروايات غير الموثوقة، أو الاجتهادات غير المدروسة، قد يؤدي إلى الابتعاد عن صفاء الآية في إيحاءاتها الفكرية ودلالاتها المفهومية.

وينبّه السيد المفسّر إلى «ضروة التأكيد والاستيثاق» من كل الروايات المتصلة بالتفسير، «لأن فقدان الحجيّة في سندها ودلالتها يؤدي إلى إرباك الفهم القرآني، وبالتالي إلى ضياع المفاهيم الإسلامية، باعتبار أن القرآن هو الأساس ـ بالإضافة إلى السنّة ـ في تقرير الجانب المفهومي الفكري للإسلام في كلّ قضايا العقيدة والشريعة والمنهج»(307).

## المورد الخامس: طرد الفقراء والمساكين

﴿وَلا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ والْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ما عَلَيْكَ

(307) (من وحي القرآن)، 6، ص403.

**مِنْ حِسابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وما مِنْ حِسابِكَ عَلَيهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾**(الأنعام: 52)

يرى السيد المفسر أنّ ما جاء في أسباب نزولها، لا يعدو أن يكون اجتهادات تطبيقية، كالرواية التي يذكرها تفسير الدر المنثور «أخرج ابن أبي شيبة، وابن ماجة، وأبو يعلى، وأبو نعيم في الحلية، وابن جرير... والبيهقي في الدلائل عن خباب، قال: جاء الأقرع بن حابس التميمي وعيينة بن حصن الفزاري، فوجدا النبي(ص) قاعداً مع بلال، وصهيب، وعمار، وخباب، في أناس ضعفاء من المؤمنين، فلما رأوهم حوله حقروهم، فأتوه فخلوا به.

فقالوا: إنا نحب أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا العرب به فضلنا، فإن وفود العرب ستأتيك، فنستحي أن ترانا العرب قعوداً مع هؤلاء الأعبد، فإذا نحن جئناك فأقمهم عنا، فإذا نحن فرغنا فلتقعد معهم إن شئت.

قال: نعم. قالوا: فاكتب لنا عليك بذلك كتاباً، فدعا بالصحيفة ودعا علياً ليكتب، ونحن قعود في ناحية، إذ نزل جبرائيل بهذه الآية **﴿وَلا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ وَالْعَشِيِّ﴾** إلى قوله: **﴿فَقُلْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾**، فألقى رسول الله الصحيفة من يده، ثم دعانا فأتيناه وهو يقول: **﴿سَلامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾**، فكنا نقعد معه، فإذا أراد أن يقوم قام وتركنا، فأنزل الله سبحانه:

**﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...﴾**(الكهف: 28).

قال: فكان رسول الله(ص) يقعد معنا بعد، فإذا بلغ الساعة التي يقوم فيها، قمنا وتركناه حتى يقوم»[308].

يكتفي تفسير (من وحي القرآن) بما ورد في تفسير الميزان من

---

(308) الدر المنثور، في تفسير المأثور، مصدر سابق، 3، ص13.

ملاحظة نقدية على هذه الرواية وأمثالها: «الرجوع إلى ما تقدّم في أول السورة من استفاضة الروايات على نزول سورة الأنعام دفعة، ثم التأمّل في سياق الآيات، لا يبقي ريباً أن هذه الروايات إنما هي من قبيل ما نسميه تطبيقاً، بمعنى أنهم وجدوا مضامين بعض الآيات تقبل الانطباق على بعض القصص الواقعة في زمن النبي(ص)، فعدّوا القصة سبباً لنزول الآية، لا بمعنى أن الآية إنما نزلت وحدها ودفعةً لحدوث تلك الواقعة ورفع الشبهة، كما ترتفع بها الشبه الطارئة من قبل سائر الوقائع من أشباه الواقعة ونظائرها، كما يشهد بذلك ما ترى في هذه الروايات الثلاث الواردة في سبب نزول قوله تعالى: **﴿ولا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ...﴾**، فإن الغرض فيها واحد، لكن القصص مختلفة في عين أنها متشابهة، فكأنهم جاؤوا إلى النبي(ص) واقترحوا عليه أن يطرد عنه الضعفاء كرّةً بعد كرّة، وعنده في كل مرة عدة من ضعفاء المؤمنين، وفي مضمون الآية انعطاف إلى هذه الاقتراحات أو بعضها.

وعلى هذه الوتيرة، كانوا يذكرون أسباب نزول الآيات بمعنى القصص والحوادث الواقعة في زمنه(ص)، مما لها مناسبة ما مع مضامين الآيات الكريمة، من غير أن تكون للآية مثلاً نظر إلى خصوص القصة والواقعة المذكورة، ثم شيوع النقل بالمعنى في الأحاديث، والتوسّع البالغ في كيفية النقل، أوهم أن الآيات نزلت في خصوص الوقائع الخاصة، على أن تكون أسباباً منحصرة، فلا اعتماد في أمثال هذه السورة من السور التي نزلت دفعةً على أزيد من أنها تكشف عن نوع ارتباط للآيات بالوقائع التي كانت في زمنه(ص)، ولا سيّما بالنظر إلى شيوع الوضع والدسّ في هذه الروايات، والضعف الذي فيها، وما سامح به القدماء في أخذها ونقلها»[309].

## المورد السّادس: التمني المتبادل

وفي تفسيره لآية النهي عن التمني المتبادل بين الرجال والنساء:

**﴿وَلا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّلَ الله بِهِ بَعْضَكُمْ عَلى بَعْضٍ لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمَّا**

(309) الميزان، مصدر سابق، 7، ص112 ـ 113؛ و(من وحي القرآن)، 9، ص120.

**اكْتَسَبُوا ولِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وسْئَلُوا الله مِن فَضْلِهِ إنَّ الله كانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾**(النساء: 32) يذكر ثلاثة أسباب نزول عن الواحدي، في الأولى ـ عن مجاهد ـ أن أم سلمة قالت: يا رسول الله، تغزو الرجال ولا نغزو، وإنما لنا نصف الميراث، فأنزل الله تعالى: **﴿ولا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّلَ الله بِهِ بَعْضَكُمْ عَلى بَعْضٍ﴾**. وفي الثانية ـ عن عكرمة ـ أن النساء سألن الجهاد، فقلن: وددنا أن الله جعل لنا الغزو، فنصيب من الأجر ما يصيب الرجال، فأنزل الله الآية.

يرى السيد المفسر أنَّ هذه الروايات قد تكون «ناشئة من اجتهاد شخصي في فهم الآية، من حيث ما توحيه للنساء من الاحتجاج الخفي على ما تميز به الرجال من الجهاد والإرث، أو ما توحيه للرجال من الشعور بالتفوق والامتياز على النساء في الدنيا، ما يفرض امتيازهم عليهنَّ في الآخرة، باعتبار فهمهم للمسألة بأن ذلك ناشئ من تفوّقهم الذاتي عند الله، ولا سيما أن الروايات المذكورة عن هؤلاء مرسلة وليست متصلةً بعهد نزول القرآن»[310].

«وقد يكون هذا التمني عاماً، وقد يكون خاصاً، كما هو ظاهر السياق، في التنافس بين الرجال والنساء، فللمرأة طاقاتها وخصائصها وعناصر قوتها، وللرجل طاقاته وخصائصه وعناصر قوته، وإذا اختلفت الطاقات، اختلفت الأدوار والساحات»[311].

## ثالثاً: عصمة الأنبياء والمرسلين

«إن النبوّة حدث غير عادي في معنى الرسالة، لأنها حركة إلهية في هداية البشرية إلى الله، وتغيير الحياة على صورة أخلاق الله، ما يفرض إنساناً يعيش الرسالة في عمقه الروحي، وتأمله الفكري، وأخلاقيته العظيمة في صدقه مع ربه ونفسه ومع الناس، وأمانته في ماله ودينه ومسؤوليته وإنسانيته، بحيث تكون الرسالة التي يحملها منسجمةً مع الروح

(310) (من وحي القرآن)، 7، ص216.

(311) م.ن، 7، ص215.

التي يتجسّد فيها، لتكون الرسالة جسداً يتحرك، ويكون الجسد رسالةً تنفتح على الله وعلى الإنسان والحياة في اتجاه التغيير»[312].

هكذا يرى تفسير (من وحي القرآن) فلسفة العصمة، ليكون التماهي بين الرسالة والرسول بأرقى صوره وأرفع درجاته، الأمر الذي لا مجال معه لفرقة بينهما أو تخلف واختلاف، ذلك لأن «هذا الدور التغييري، الذي يستهدف تغيير الإنسان بالكلمة والقدوة، بحاجةٍ إلى الإنسان ـ الصدمة الذي يصدم الواقع الفاسد بكلّ قوة، الأمر الذي ينفتح فيه اللطف الإلهي على إعطاء المزيد من القوة الروحية والأخلاقية والفكرية والعصمة العملية لهذا الإنسان، سواء أكان ذلك بالطريقة التي يبقى فيها عنصر الاختيار له لسلوك الاتجاه المضاد، أم كان بطريقة أخرى لا يبقى فيها له ذلك العنصر، لأن القضية هي حاجة البشرية إليه»[313].

وهذا الفهم ينطلق من اعتقاد المفسر «أن العصمة ترتبط في طبيعتها بالدور الذي تتمثل فيه النبوة في حركة الإنسان والحياة»[314].

بيد أن العصمة لا تنافي البشرية، ولا تخرج النبي عن كونه بشراً يحمل في ذاته نقاط الضعف البشرية، ولكن العصمة تكون مانعاً من أن تكون مؤثرة لخطئه المنافي لها، فإن «مظاهر الضعف البشري» لدى الأنبياء «لا تنافي العصمة»[315].

«إن القرآن يؤكّد وجود عناصر الضعف البشري في ذات الرسول، ولكن في المستوى الذي لا ينافي العصمة»[316].

«إنّ العصمة تضادّ الانحراف الفكري والعملي، ولا تنافي الحالات المرتبطة بالتركيب النفسي العصبي الذي يهتز للمفاجأة بفعل الصدمة غير

(312) (من وحي القرآن)، 4، ص155.
(313) م.ن، 4، ص155.
(314) م.ن، 4، ص156.
(315) م.ن، 5، ص361.
(316) م.ن، 6، ص31.

المنتظرة، ولكنه يرجع إلى القاعدة الإيمانية من خلال الألطاف الإلهية التي تحيط به»[317].

على هذا الأساس، يفسر المواقف النبوية التي يطرحها القرآن بقرينة العصمة القطعية التي تؤمن ببشرية الأنبياء وبملكاتهم الروحية التي تسمو بهم عن أي لون من ألوان الانحراف والخطأ والضلال الذي يخل بمهمتهم التغييرية ومسؤولياتهم الرسالية، وبالتالي، فلا تنافي بين مقولة (البشرية) ومقولة (العصمة).

وهذا هو المنهج الأساس في تفسير (من وحي القرآن)، في التعامل مع الظهورات القرآنية في قصص الأنبياء والمرسلين، ذلك التعامل الحذر الذي يرى حجيّة الظهور ما لم يناف قرينة قطعية، عقلية أو نقلية، ولا شك، فإنّ عصمة الأنبياء والمرسلين من أكبر القرائن العقلية في عالم التفسير وقراءة النص، وتأتي مباشرةً بعد قرينة عدم التجسيم لله سبحانه، فترى المفسر يسعى إلى تأويل كل ظهور مخالف لهما، تأويلاً منطلقاً من حقائق علمية، لا من عصبيات مذهبية وأفكار مسبقة ومزاجية، وهذا هو ديدنه في تفسيره.

ولا يسع المجال لاستعراض كل الموارد التي كانت فيها قرينة العصمة سبباً للتأويل، والذي يختلف بطبيعته من مفسر إلى آخر، بل قد يختلف عند مفسر واحد، إذ يلجأ إلى تأويلٍ آخر وقراءةٍ أخرى للنص، عندما يكتشف معطيات جديدة، ويتفطن إلى قرائن سياقيّة حالية أو لفظية، ليرى أنّ ما قدمه قبل سنوات، لا ينسجم كثيراً مع قرينة العصمة التي يؤمن بها ويفسر الآيات على ضوئها، الأمر الذي يجعله يحذف من طبعات كتابه الجديدة ما كان يعتزّ به، وربما (يشجب) من يقول بما كان يقول به من قبل!!

## المورد الأوّل: معصية آدم الإرشادية

يؤكد تفسير (من وحي القرآن) أنّ النهي في قوله تعالى: ﴿**وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾(البقرة: 35)، كان إرشادياً لا مولوياً،

---

(317) م.ن، 5، ص362.

وأن ذلك لا يتعارض مع ظواهر الآيات القرآنية التي تنسب المعصية والغواية والظلم إلى آدم:

﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾(طه: 121).

﴿قَالا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾(الأعراف: 23).

﴿وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾(البقرة: 35).

وذلك لأن «كلمة المعصية لا تختص بالمعصية القانونية المستتبعة للعقاب، فيصحّ لنا أن نطلق على التمرد على أوامر الطبيب كلمة العصيان، فتقول: عصيت أمر الطبيب.

أما كلمة الغواية، فإنها ضد الرشد كما ذكر، ولكن الرشد قد يكون في جانب المصلحة الدنيوية أو الذاتية، وقد يكون في إطار المصلحة الأخروية.

وكذلك كلمة التوبة، فإنها تعبِّر عن الرجوع عن الخطأ، سواء كان في ما يتعلق بالأمور الدنيوية أو الأخروية، فيقال: تاب فلان عن العمل المضرّ، من دون أن يكون محرّماً في نفسه.

أما الظلم، فقد يظلم الإنسان نفسه إذا منعها من الفرص الطيبة التي تجلب لها الراحة الذاتية، وقد يطلق الظلم على تعريضها للعقاب الأخروي.

أما طلب المغفرة والرحمة، فإنه قد ينطلق من الشعور بالإساءة إلى مقام الله في ترك اتباع نصائحه، وبمنافاة ذلك لحقّ العبودية للخالق»[318].

إن آدم(ع) أُسكن الجنة مع أنّه خُلق للأرض: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(البقرة: 30)، كمرحلة تمهيدية إعدادية تأهيلية، ليكون مستعداً لتحمل أعباء الخلافة الربانية بتوفير عنصري العلم والعزم، ولذا «لم تكن عملية الهبوط عقوبةً لهذا الانحراف عن أوامر الله، ولا يراد

(318) (من وحي القرآن)، 1، ص265.

منها الإبعاد والإقصاء عن مجال رحمته ـ تعالى ـ، بل هي تخطيط لكون جديد يتحرك فيه الإنسان على أساس هدى الله في ما يوجه إليه من خلال رسالاته، ويمارس على أساسه دوره الطبيعي في خلافته عن الله في الأرض»[319].

ويعبر المرجع الشهيد محمد باقر الصدر عن جنة آدم(ع) بأنها «دار حضانة استثنائية، يجد فيها التنمية والتوعية التي تؤهله لممارسة دور الخلافة على الأرض، من ناحية فهم الحياة ومشاكلها المادية، ومن ناحية مسؤولياتها الخلقية والروحية»، لأنها كانت بمثابة «مرحلة الطفولة» البشرية[320].

## المورد الثاني: الميل الطبعي لا ينافي العصمة

في سياق تفسيره لقوله: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ**﴾(يوسف: 24)، يقول السيد المفسر: «نعتقد أن العصمة، أو المناعة الروحية، أو القوة الأخلاقية، لا تتنافى مع الحالة الإنسانية التي تخضع لعوامل التأثر الطبيعيّ الإنسانيّ بالرغبة والرهبة، بل إن كل ما تؤمنه، هو الالتزام الفكري والروحي والعملي بالخط المستقيم، فلا ينحرف في موقف، ولا يسقط في تجربة، أما التهاويل والخطرات والمشاعر، فهي أمور طبيعية. لذلك، فلا مجال لإثارة الشبهة حول موقف يوسف(ع)، كما يظهر في الآية، مما يدفع إلى كثير من التأويل والتكلّف الذي يبتعد عن المضمون الحقيقي لها»[321].

ولذا يذهب إلى اتجاه الميل الطبعي اللاقصدي في تفسير الهم اليوسفي، الذي يكون بعيداً عن أيّ لون من ألوان القصد والعزم، بقوله: «فقد أحسّ بالانجذاب نحوها لا شعورياً، وهمّ بها استجابة لذلك الإحساس، كما همّت به، ولكنه توقّف وتراجع، ورفض الحالة

(319) م.ن، 1، ص262.

(320) السيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، 151.

(321) (من وحي القرآن)، 12، ص188.

بحزم وتصميم، لأن موقفه ليس متعمداً، كما هو موقفها»[322].

وقد ذهب إلى الميل الطبعي الشريف المرتضى ـ بعد أن ذكر معاني الهم الأربعة في اللغة (العزم، الخطور، المقاربة، الشهوة وميل الطباع) ـ بقوله: «فإذا كانت وجوه هذه اللفظة مختلفة متسعة على ما ذكرناه، نفينا عن نبي الله ما لا يليق به، وهو العزم على القبيح، وأجزنا باقي الوجوه، لأن كل واحد منها يليق بحاله»[323].

وقد حذا الشيخ الطوسي حذو الشريف المرتضى بذكره للمعاني الأربعة للهم، بقوله: «وإذا احتمل الهم هذه الوجوه، نفينا عنه(ع) العزم على القبيح وأجزنا باقي الوجوه، لأن كل واحد منها يليق بحاله»[324].

وهكذا فعل الشيخ الطبرسي، وكعادته، بذكره للمعاني الأربعة، وبقوله: «وإذا كانت معاني الهم في اللغة مختلفة، يجب أن ينفي عن نبي الله يوسف(ع) ما لا يليق به، وهو العزم على القبيح، لأن الدليل قد دل على أن الأنبياء لا تجوز المعاصي والقبائح عليهم، وأجزنا عليهم ما سواه من معاني الهم، لأن كل واحد من ذلك يليق بحاله»[325].

ومن الواضح أن هؤلاء الأعلام بقولهم هذا ـ الذي يكاد يكون متطابقاً معنىً ولفظاً ـ كانوا بصدد إعطاء المعنى السياقي التركيبي للهم اليوسفي في الآية: ﴿وَهَمَّ بِها لَولا أَنْ رَأَى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾، بعد أن ذكروا المعنى اللغوي الإفرادي لكلمة الهم المشتركة في معان أربعة.

وقد فهم البعض من بعض تعبيرات تفسير (من وحي القرآن)، أنه يذهب إلى أكثر من الميل الطبيعي الذي ارتضاه أعلام التفسير، كتعبير: «فقد أحسّ بالانجذاب نحوها لا شعورياً، وهمّ بها استجابةً لذلك الإحساس، كما همّت به، ولكنه توقّف وتراجع، ورفض الحالة بحزم

(322) م.ن، 12، ص186.

(323) تنزيه الأنبياء، ص79.

(324) التبيان في تفسير القرآن، 6، ص121.

(325) مجمع البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، 5، ص342.

وتصميم، لأن موقفه ليس متعمداً، كما هو موقفها، ليندفع به نحو النهاية كما اندفعت هي، ولكن انجذابه الجسدي كان يشبه التقلص الطبيعي، والاندفاع الغريزيّ»، وتعبير: «كمن تتحرك غريزة الجوع في نفسه بكل إفرازاتها الجسدية عندما يشمّ رائحة الطعام»[326].

بيد أن المفسر يراها لا تخرج عن مقولة الميل الطبعي، وإنما هي توضيح لها وتقريب وتشبيه، لأنها تصرّح بعدم التعمد والقصدية والانجذاب اللاشعوري، ولأنّها وقعت في سياق يؤكد أنها في مستوى الطبع الإنساني، وقد عبر العديد من المفسرين، القدماء والمعاصرين، بأكبر منها وأشد في وصف خطوط الضغط التي تعرض يوسف الصديق في موقف المراودة.

**تعبير تفسير الأمثل**: «ممّا لا شكّ فيه، أنّ يوسف(ع) كان شاباً يحمل جميع الأحاسيس التي في الشباب، وبالرغم من أنّ غرائزه كانت طوع عقله وإيمانه، إلاّ أنّ مثل هذا الإنسان ـ بطبيعة الحال ـ يهيج طوفان في داخله، لما يشاهده من مثيرات في هذا المجال، فيصطرع العقل والغريزة، وكلّما كانت أمواج المثيرات أشدّ، كانت كفّة الغرائز أرجح، حتّى إنّها قد تصل في لحظة خاطفة إلى أقصى مرحلة من القوّة، بحيث لو تجاوز هذه المرحلة خطوةً لهوى في مزلق مهول، ولكنّ قوّة الإيمان والعقل ثارت في نفسه فجأةً، وتسلّمت زمام الأمور في انقلاب عسكري سريع، وكبحت جماح الشهوة.

والقرآن يصوّر هذه اللحظة الخاطفة الحسّاسة والمتأزّمة التي وقعت بين زمانين هادئين ـ في الآية المتقدّمة ـ فيكون المراد من قوله تعالى: **﴿وهَمَّ بِها لَولا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾**، أنّ يوسف انجرّ إلى حافّة الهاوية في الصراع بين الغريزة العقل، ولكن فجأةً ثارت قوّة الإيمان والعقل وهزمت طوفان الغريزة.. لئلاّ يتصوّر أحد أنّ يوسف(ع) عندما استطاع أن يخلّص نفسه من هذه الهاوية، فلم يقم بعمل مهمّ، لأنّ أسباب الذنب والهياج

(326) (من وحي القرآن)، 12، ص186.

الجنسي كانت فيه ضعيفة. . كلاّ أبداً. . فهو في هذه اللحظة الحسّاسة جاهد نفسه أشدّ الجهاد»[327].

**تعبير ملا صدرا**: «فإن شريف النفس، بحسب الجوهر، طيّب الأصل، قلّما يهم بشيء خسيس مما ليس في فطرته ولم يقدر له من الفواحش والرذائل لعدم المناسبة، وإذا همّ نادراً لغلبة صفة من صفات نفسه وقواه، واستيلاء هواه، وهيجان شهوة أو غضب فيه، بأمر قبيح، ينزجر بأقلّ زاجر من عقله وهداه، وربما يعود قبل صدور الفعل وإمضاء الهمّ النفساني إلى عقله وتقواه من غير عزم على الفعل، كما قال تعالى في يوسف(ع): ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ**﴾(يوسف: 24)»[328].

**تعبير الطبرسي**: «والمراد في قوله: ﴿**وَهَمَّ بِهَا**﴾: أنّ نفسه مالت إلى المخالطة، ونازعت إليها عن شهوة الشّباب ميلاً يشبه الهمّ بها والقصد إليها، ولو لم يكن ذلك الميل الشّديد المسمّى همّاً لشدّته، لما كان صاحبه ممدوحاً عند الله بالامتناع، ولو كان همّه كهمّها لما مدحه الله بأنه: ﴿**مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾»[329].

إنّ هذه النماذج التفسيرية، وإن اختلفت في تعبيراتها وأساليب بيانها، ومهما كانت ملاحظاتها على بعض كلماتها وتشبيهاتها، كـ(طوفان الغريزة) و(هيجان الشهوة)، بيد أنّ أصحابها يعتقدون أنّهم لا يبتعدون عن اتجاه الميل الطبيعي الذي لا ينافي عصمة يوسف الصدّيق، ومدى إبائه واستعصامه، حتى غدا مثلاً للعفة والحياء والنبل والنزاهة والطهارة والإباء.

## مقولة العزم المفتراة!

أما ما نسب إلى السيد المفسر من مقولة: «عزم على أن ينال منها ما تريد نيله منه»، فهي مقولة مقتطعة من سياق محاضرة، بطريقة ظالمة مبتسرة، ما أعطت معنى مغايراً تماماً لما يريده المتكلم، فقد حذفت

(327) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، 7، 182.

(328) تفسير القرآن الكريم (صدرا)، 6، 267 ـ 268.

(329) تفسير جوامع الجامع، 2، ص184.

(لولا) الامتناعية وأبقي جوابها المقدم!! مع أنه كان بصدد استعراض الرأي الذي يوافق على تقديم جواب (لولا) عليها، ليكون المعنى انتفاء الهم أصلاً لوجود رؤية البرهان، لأن (لولا) حرف امتناع لوجود، ليمتنع الجزاء (وهو الهم) لوجود الشرط (وهو الرؤية).

والجملة الكاملة هكذا: «عزم على أن ينال منها ما تريد نيله منه، لولا أن رأى برهان ربه. . . يعني لولا أن رأى برهان ربه، لهمَّ بالاندفاع نحوها. . . فعندما رأى برهان ربه، لم يحصل منه ذلك الهم أو ذلك العزم»(330).

ولو أن أحداً مارس الأسلوب التقطيعي ذاته مع الآية المباركة بحذف (لولا) الامتناعية وشرطها، لغدت تدين يوسف الصدّيق وتذمّه، لا تزكّيه وتبرئه، ليكون الهم متبادلا بينه وبينها، إذ تقرأ هكذا: **﴿ولقد همّت به وهمّ بها﴾**!!

## المورد الثالث: إباق يونس(ع)

**﴿وإنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إذ أَبَقَ إلى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ * فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وهُو مُلِيمٌ * فَلَولا أَنَّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إلى يَوْم يُبْعَثُونَ * فَنَبَذْناهُ بِالْعَراءِ وهُو سَقِيمٌ * وأَنْبَتْنا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ * وأَرْسَلْناهُ إلى مِائَةِ أَلْفٍ أو يَزِيدُونَ﴾**(الصافات: 139 ـ 147)

**﴿وذَا النُّونِ إذ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنادى فِي الظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إلاَّ أَنْتَ سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ * فَاسْتَجَبْنا لَهُ ونَجَّيْناهُ مِنَ الْغَمِّ وكَذلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ﴾**(الأنبياء: 87 ـ 88)

يورد تفسير (من وحي القرآن) ما جاء في بعض التفاسير، من أنّ يونس(ع) انفعل من رفع العذاب عن قومه، فذهب مغاضباً، لأنّ ذلك قد يسقط موقعه من قومه، لأن ما وعدهم به من العذاب لم يتحقق، فكأن

---

(330) راجع: مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآني، عبد السلام زين العابدين، الوقفة السادسة، عنوان: مقولة العزم: تقطيع في تقطيع. لا.ن، لا.م، ط4، 1422هـ/ 2001م، ص197 ـ 200.

المسألة، بالنسبة إليه، انفعال ثأريّ للذات. ويرى أن هذا الرأي «لا يتناسب مع العمق الإيمانيّ الذي يتميّز به هذا الرسول الصالح في حركة الدعوة إلى الله، وفي ابتهالاته الروحية في حالة الشدّة، وفي حديث الله عنه بأنه من المؤمنين الذين يستجيب الله لهم».

وينبه إلى ما قد يتبادر إلى الذهن من قوله تعالى: **﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾**، أنه(ع) انطلق في غضبه من حالة تمرّد في الذات، وهروب انفعاليّ يستغرق فيه الإنسان، حتى ليخيّل إليه أنه يملك القدرة المطلقة على الذهاب إلى أيّ مكان شاء، بعيداً عن قدرة الله التي تحيط بكل شيء. وهكذا يبدو، لأوّل وهلة، أنه كان يظن في غفلة من الذات أنه حرّ في حركته، وفي هروبه، وبذلك انحرف عن خط العقيدة والإيمان وظلم نفسه.

«ولكن المراد هنا من كلمة (نَقْدِرَ) المعنى الذي يلتقي بالتضييق أو بالتحديد، كما في قوله تعالى: **﴿وأَمّا إذا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ﴾**(الفجر: 16)، وهكذا يكون معنى الآية، أن هذا العبد الصالح خرج مغاضباً لقومه، وهو يظن أنه قد ملك حريته، بعد أن انتهت مهمته باستنفاد كل تجاربه في الدعوة إلى الله، وعدم تجاوب قومه معه، واستحقاقهم العذاب على ذلك، وقرب نزوله عليهم، فلم يفكر في المرحلة الجديدة من عمله، ولم ينتظر عودتهم إلى الإيمان من خلال التجربة الأخيرة التي قد تحقق نتائج كبيرة على هذا الصعيد، وهي مسألة تهديدهم بالعذاب، الذي ثبت ـ بعد ذلك ـ أنه كان الصدمة القوية التي أرجعتهم إلى عقولهم، فانفتحت قلوبهم على الإيمان بالله وبرسالاته من جديد. كما حدثنا الله عن ذلك في آية أخرى..

لقد كانت لحظة انفعال تختزن الغضب لله، ولكنها لم تنطلق للتفكير في المستقبل في آفاق الدعوة إلى اللّه، التي تعمل على أن تطل على الآفاق الواسعة من عقل الإنسان وروحه وقلبه، لتنتظر منه انفتاحة إيمان، ويقظة روح، وخفقة قلب»[331].

---

(331) (من وحي القرآن)، 15، ص258.

أمّا قوله: ﴿إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، فقد فسرها بظلم نفسه في تحركه وخروجه من دون إذن من ربه، «فخرج مغاضباً، احتجاجاً على ذلك، من دون أن يتلقى أيّة تعليمات من الله تدعوه للخروج، اقتناعاً منه بأن الساحة لا تحتاج لبقائه، فقد قام بدوره كما يجب، ولم يدّخر جهداً في الدعوة إلى الله بكل الأساليب والوسائل، ولم يبق هناك شيء مما يمكن عمله، ولكن الله اعتبر عمله نوعاً من الهروب في ما يمثله ذلك من معنى الإباق، تماماً كما هو إباق العبد من مولاه»[332].

وهذا التفسير نابع من تدبرٍ في كلمة (الإباق) التي عبَّرت عن الهروب والذهاب مغاضباً، لأن إباق العبد أخص من هروبه، إذ يكون من دون عذر ولا كدّ عمل. وهذا ما أكده أهل اللغة وأهل التفسير، من أنّ للإباق دلالتين، الأولى الهروب من المولى، والثانية أن هذا الهروب بلا خوف ولا كدّ عمل من قبل السيد.

جاء في كتاب العين للفراهيدي: «الإباق: ذهاب العبد من غير خوف ولا كدّ عمل».

وفي لسان العرب: «الإباق: هرب العبيد وذهابهم من غير خوف ولا كدّ عمل».

وفي كليات أبي البقاء: «الأبق: وهو هرب العبد من السيد خاصةً، ولا يقال للعبد أبق إلا إذا استخفى وذهب من غير خوف ولا كدّ عمل، وإلا فهو هارب».

وفي المصباح المنير: «إذا هرب العبد من سيده من غير خوف ولا كدّ عمل».

من هذا المنطلق، شّبه بعض المفسرين إباق يونس(ع) بإباق العبد من مولاه، لخروجه من دون إذنٍ من ربه.

نقرأ في تفسير الميزان: «الإباق: هرب العبد من مولاه. والمراد

---

(332) م.ن، 19، ص218.

بإباقه إلى الفلك، خروجه من قومه معرضاً عنهم. وهو(ع) وإن لم يعص في خروجه ذلك ربه، ولا كان هناك نهي من ربه عن الخروج، لكن خروجه إذ ذاك كان ممثلاً لإباق العبد من خدمة مولاه، فأخذه الله بذلك»[333].

ويقول: «إن يونس(ع) استخبر عن حالهم، فوجد العذاب انكشف عنهم - وكأنه لم يعلم بإيمانهم وتوبتهم - فلم يعد إليهم، وذهب لوجهه على ما به من الغضب والسخط عليهم، فكان ظاهر حاله حال من يأبق من ربه مغاضباً عليه، ظاناً أن لا يقدر عليه، وركب البحر في فلك مشحون»[334].

وفي مورد ثالث يقول: «ويمكن أن يكون قوله: **﴿إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾** وارداً مورد التمثيل، أي كان ذهابه هذا ومفارقة قومه، ذهاب من كان مغاضباً لمولاه، وهو يظن أن مولاه لن يقدر عليه، وهو يفوته بالابتعاد منه، فلا يقوى على سياسته»[335].

ويلتفت تفسير الأمثل إلى تعبير الإباق في قوله تعالى: **﴿إِذ أَبَقَ إِلى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾** فيقول: «كلمة (أبق) مشتقّة من (إباق)، والتي تعني فرار العبد من سيّده؛ إنّها لعبارة عجيبة، إذ تبيّن أن ترك العمل بالأولى من قبل الأنبياء العظام ذوي المقام الرفيع عند اللّه، مهما كان بسيطاً، فإنّه يؤدّي إلى أن يتّخذ الباري عزّ وجلّ موقفاً معاتباً ومؤنّباً للأنبياء، كإطلاق كلمة (الآبق) على نبيّه»[336].

ولهذا فسّر المفسّرون تعبيرات **﴿وَهُوَ مُلِيمٌ﴾** و**﴿ذَهَبَ مُغَاضِبًا﴾** و**﴿وَلاَ تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ﴾** بأنّه(ع) خرج من دون إذنٍ من ربه، أو قبل أن يأذن له الله تعالى، وأنه لذلك مستحقٌّ للوم، أو صار ذا ملامة، أو أتى بما يلام عليه أو يلوم نفسه، وهو، على حدّ تعبير الشيخ

---

(333) الميزان، مصدر سابق، 17، ص163.

(334) م.ن، 17، ص166.

(335) المصدر سابق، 14، ص315.

(336) الأمثل، في تفسير كتاب الله المنزل، مصدر سابق، 14، ص400.

الطبرسي: «لوم العتاب لا لوم العقاب». يقول الشيخ الطوسي في التبيان: «وعندنا قد يلام على ترك الندب»[337].

يفسر (من وحي القرآن) (مليم) بلوم النفس، بقوله: ﴿فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ «أي ذو ملامة يعيش لوم نفسه على ما فعله»[338].

كما فسر الإباق بلحاظ دلالته اللغوية، بقوله: «فخرج مغاضباً، احتجاجاً على ذلك من دون أن يتلقى أيّة تعليمات من الله تدعوه للخروج، اقتناعاً منه بأن الساحة لا تحتاج لبقائه، فقد قام بدوره كما يجب، ولم يدّخر جهداً في الدعوة إلى الله بكل الأساليب والوسائل، ولم يبق هناك شيء مما يمكن عمله، ولكن الله اعتبر عمله نوعاً من الهروب، في ما يمثله ذلك من معنى الإباق، تماماً، كما هو إباق العبد من مولاه»[339].

فيما احتمل بعض المفسرين معاني أخرى، تأخذ في الاعتبار دلالة (مليم) مادةً وهيئة، فاختار الطوسي معنى «أتى بما يلام عليه»، والطبرسي «مستحق للوم» في مجمع البيان، و«داخل في الملامة» في تفسيره المختصر جوامع الجامع، بينما احتمل الفيض الكاشاني في تفسيره الصافي أحد معاني ثلاثة محتملة: «داخل في الملامة، أو آت بما يلام عليه، أو مليم»[340].

وهكذا فعل العلامة المشهدي في تفسيره (كنز الدقائق)، فذكر المعاني الثلاثة مصدرةً بكلمة: قيل، ومعنى ذلك، أنّه يوافق على هذه الأقوال الثلاثة، ولا يملك الدليل على ترجيح أحدها. ولا تدل كلمة (قيل) على التضعيف في أمثال هذا الموقف الذي لم يقدم فيه المفسّر معنى[341].

---

(337) التبيان، في تفسير القرآن، مصدر سابق، 8، ص529.

(338) (من وحي القرآن)، 19، ص218.

(339) م.ن، 19، ص216.

(340) تفسير الصافي، مصدر سابق، 4، ص283.

(341) راجع: تفسير كنز الدقائق، 11، ص183 ـ 194.

## المورد الرابع: سليمان(ع) والصافنات الجياد

**﴿ووَهَبْنا لِداوُدَ سُلَيمانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إذ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِناتُ الْجِيادُ * فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ * رُدُّوها عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ والْأَعْناقِ﴾**(ص: 30 ـ 33)

اختلف المفسرون في تحديد الضميرين (التاء) و(الهاء) في كلمتي (توارت) و(ردوها)؛ فهل هما عائدان إلى الخيل أو إلى الشمس؟ هناك أربعة احتمالات: الضميران عائدان إلى الصافنات، أو إلى الشمس، أو الأوّل إلى الشمس والثاني إلى الصافنات، أو العكس. ولكل احتمال تفسيره ومعناه الذي يراعي العصمة ولا ينافي مقام النبوة.

ولعل هناك من يعترض على احتمال الشمس، سواء في **﴿رُدُّوهَا﴾** أو في **﴿تَوَارَتْ﴾**، لأنّه يرى أنّ الضمير لا بدَّ من أن يعود إلى شيء مذكور أو بمثابة المذكور، وكلاهما لا يتوفران في السياق!

وهذا الإشكال يرجع إلى عدم التمييز بين (العشاء) و(العشي)، فإن الأولى تطلق على الزمن بعد غروب الشمس، أما الثانية، فتطلق على الزمن قبل الغروب.

كتاب العين للفراهيدي: «العشي آخر النهار، والعشاء أوّل الظلام».

لسان العرب: «إذا زالت الشمس دعي ذلك الوقت العشي، فتحوَّل الظل شرقياً، وتحولت الشمس غربية».

فقه اللغة للثعالبي: «سَاعَاتُ النَّهارِ: الشُرُوقُ ثُمَّ البكورُ ثُمَّ الغُدْوَةُ ثُمَّ الضُّحَى ثُمَّ الهاجِرَةُ ثُمَّ الظَهِيرَةُ ثُمَّ الرَّوَاحُ ثُمَّ العَصْرُ ثُمَّ القَصْرُ ثُمَّ الأصِيلُ ثُمَّ العَشِيُّ ثُمَّ الغُروبُ».

تفسير التبيان: «العشي آخر النهار».

تفسير مجمع البيان: «العشي: آخر النهار بعد زوال الشمس».

ولهذا قال الزجاج: «في الآية دليل يدل على الشمس، وهو قوله: **﴿إذ عُرِضَ عَلَيْهِ﴾**، فهو في معنى عرض عليه بعد زوال الشمس حتى

توارت الشمس بالحجاب، قال: وليس يجوز الإضمار، إلا أن يجري ذكر أو دليل بمنزلة الذكر»[342].

وقال الزمخشري: «والذي دلَّ على أن الضمير للشمس، مرور ذكر العشي، ولا بد للمضمر من جري ذكر أو دليل ذكر»[343].

وهكذا نبه العلامة المشهدي بقوله: «أي غربت الشمس... وإضمارها من غير ذكر، لدلالة (العشي) عليه»[344].

كما نبّه إلى ذلك العلامة الطباطبائي، بقوله: «وقوله: ﴿**حَتَّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ**﴾ الضمير على ما قالوا للشمس، والمراد بتواريها بالحجاب، غروبها واستتارها تحت حجاب الأفق، ويؤيد هذا المعنى ذكر العشي في الآية السابقة إذ لولا ذلك، لم يكن غرض ظاهر يترتب على ذكر العشي»[345].

من هذا المنطلق، ندرك مدى الخطأ في قول من قال: «وإذا رجعنا إلى الآيات نفسها، نجدها تصرّح بأن عرض الخيل على سليمان قد كان بالعشي، ولا دلالة فيها على أنّ العرض قد حصل في حين كانت الشمس ظاهرة»!!

## حَتَّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ

يفسرها (من وحي القرآن) بغياب الشمس، وفوت صلاة العصر، بسبب استعراضه لخيل الجهاد، ويرى أن «هذا هو المشهور بين المفسرين، من أن استعراض الخيل أمامه امتدّ بحيث شغله عن الإقبال على صلاته».

ثم يقول: «وقد أثار بعض المفسرين احتمال أن يكون انشغاله بحب

(342) مجمع البيان، 7 ـ 8، ص739.

(343) الكشاف، مصدر سابق، 4، ص93.

(344) تفسير كنز الدقائق، 11، ص231.

(345) الميزان، مصدر سابق، 17، ص203.

الخير عن ذكر ربه منطلقاً من أمر الله، ليكون استعراضه وحبه لها عملاً عبادياً، ليتهيأ بها للجهاد في سبيل الله، وبذلك يكون الشاغل له عن عبادة الله، عملاً يختزنها ـ أي العبادة لله تعالى ـ في داخله.

ولعل الأساس في هذا التوجيه التفسيري، هو الخروج بعمل سليمان عن كونه مخالفاً لموقعه الرسالي، في انشغاله باستعراض الخيل عن عبادة الله الواجبة في وقت معين».

ويرى أن «ما تقدم ليس بحجة قوية، لا سيما إذا كانت الصلاة موقتة، بوقت معيّن في ذلك العصر، بحيث يذهب وقتها بغروب الشمس وتواريها بالحجاب، كما يظهر من بعض الروايات، لذا فإن الانشغال عنها المؤدّي إلى تركها، بعمل آخر مرضٍ لله، موسع في وقته، غير مبرّر شرعاً.

ولهذا، فقد يكون من الأقرب إبقاء الآية على ظاهرها الذي يوحي بأن سليمان كان في مقام توبيخ نفسه أو الاعتذار إلى الله عما حدث، وهو ما لا يتناسب بالتأكيد مع التوجيه المذكور الذي قد لا يكون له معنى، إلا أن يقال: إن ذلك بلحاظ أهميّة الصلاة، وبذلك يكون قد قدّم المهمّ على الأهم في الوقت الذي يتَّسع للعملين معاً، مع كون تقديم الصلاة أفضل، بلحاظ الوقت»[346].

وتحت عنوان: كيف نفهم حدود العصمة؟ يقول: «وقد نلاحظ في هذا المجال، أن مسألة حدود العصمة، في ما يراد من خلاله تأكيد القيمة الأخلاقية المنفتحة على الله في القيام بما يحقق رضاه في أفق محبته، لا يكفي فيها التركيز على ترك المعصية، بل لا بدّ من الانفتاح على العمق الروحي الذي يتناسب مع قيمة النبوّة في جانب القدوة الرسالية منها.

وقد ينبغي دراسة الأسس التي يحاول الكلاميون من خلالها تبنّي مسألة عصمة الأنبياء بالشكل المطلق، لنتعرف كيف يمكن لنا أن نواجه الظواهر القرآنية التي تمنح الجانب الإنساني قيمةً واقعيةً في تقييم شخصية النبي، بالمستوى الذي لا يبتعد عن الإخلاص والصدق الواعي في خط

---

(346) (من وحي القرآن)، 19، ص260 ـ 261.

الرسالة، مع إفساح المجال لبعض نقاط الضعف الإنساني أن تنفذ إلى حياته، بشكل جزئيّ طبيعيّ»[347].

### شغلته عبادة عن عبادة

وقد ذهب أعلام التفسير إلى هذا الاتجاه في التفسير، لأنّه لا يتنافى مع العصمة:

1 ـ الشيخ الطوسي: «وقوله: ﴿عَنْ ذِكْرِ رَبِّي﴾، معناه أن هذا الخيل شغلني عن صلاة العصر حتى فات وقتها، وهو قول علي(ع) وقتادة والسدي، وروى أصحابنا أنه فاته الوقت الأول، وقال الجبائي: إنه لم يفته الفرض، وإنما فاته نفل كان يفعله آخر النهار، ففاته لاشتغاله بالخيل»[348].

2 ـ الشيخ الطبرسي: «والمراد بالخير الخيل هنا، فإن العرب تسمي الخيل الخير، عن قتادة والسدي. فالمعنى: آثرت حب الخيل من ذكر ربي، أي على ذكر ربي. قال الفراء: كل من أحب شيئاً فقد آثره. وفي قراءة ابن مسعود: حب الخيل، وسمى النبي(ص) زيد الخيل زيد الخير... وقيل إن هذه الخيل كانت شغلته عن صلاة العصر حتى فات وقتها، عن علي(ع) وقتادة والسدي. وفي روايات أصحابنا أنه فاته أول الوقت. وقال الجبائي: لم يفته الفرض، وإنما فاته نفل كان يفعله آخر النهار لاشتغاله بالخيل»[349].

3 ـ العلامة الطباطبائي: «فمحصل معنى الآية، أني شغلني حب الخيل ـ حين عرض الخيل علي ـ عن الصلاة، حتى فات وقتها بغروب الشمس، وإنما كان يحب الخيل في الله ليتهيأ به للجهاد في سبيل الله فكان الحضور للعرض عبادةً منه، فشغلته عبادة عن عبادة، غير أنه يعدُّ الصلاة أهم»[350].

---

(347) م.ن، 19، ص261.

(348) التبيان، في تفسير القرآن، مصدر سابق، 8، ص560.

(349) مجمع البيان، مصدر سابق، 8، ص740.

(350) الميزان، مصدر سابق، 17، ص203.

## المورد الخامس: فتنة سليمان(ع) بالجسد الملقى

**﴿ولَقَدْ فَتَنَّا سُلَيمانَ وأَلْقَينا عَلى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنابَ * قالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وهَبْ لِي مُلْكاً لا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ * فَسَخَّرْنا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخاءً حَيْثُ أَصابَ * والشَّياطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وغَوَّاصٍ * وآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الأَصْفادِ * هذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أو أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسابٍ * وإِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وحُسْنَ مَآبٍ﴾**(ص: 34 ـ 40)

بلا شك، فإن التعبير عن طبيعة الفتنة تعبير مجمل، لا يبين لنا ما هي طبيعة هذه الفتنة وما علاقة الجسد الملقى بها، ولكنه كما هو واضح، جاء في سياق المدح والثناء.

لذا يرى تفسير (من وحي القرآن) أن هذه الآية: **﴿ولَقَدْ فَتَنَّا سُلَيمانَ وأَلْقَينا عَلى كُرْسِيِّهِ جَسَداً﴾** «توحي بوجود فتنة واختبار في حياة سليمان، لتوجيه بعض أوضاعه التي يريد الله له أن يركّزها على أساس من الاستقامة في الفكر والعمل، في ما يبتلي الله به عباده ورسله، من أجل أن يربّيهم على الثبات في مواقع الاهتزاز، من خلال حركة التجربة في حياتهم العملية التي يراد لها أن تطل على حياة الآخرين من موقع القيادة الرسالية، وربما توحي الآية من خلال قوله: **﴿ثُمَّ أَنابَ﴾**، بأنه ابتعد عن الخط قليلاً، في ما هو القرب السلوكي من الله، ثم عاد إليه بعد أن ابتلاه الله فعلياً»[351].

ويمارس السيد المفسر ـ كعادته ـ نقده للروايات في عالم التفسير التي يشم منها رائحة الإسرائيليات، والتي لا تنسجم مع موقع النبوة، فيقول: «وقد اختلفت الروايات في تصوير المراد بالفتنة، فذكر بعضها أنه كان يشعر بالقوّة الكبيرة في جسده بما تمنحه من القوّة الجنسية التي يواقع فيها عدداً كبيراً من نسائه، لتلد له كل واحدة منهن ولداً، فولد له ولد غير متكامل الخلقة، وأماته الله وألقاه على كرسيه جسداً لا روح فيه، ليدلّل له أن الأمور كلها بيده.

---

(351) (من وحي القرآن)، 19، ص263.

وقيل: إن الله ابتلاه بمرض فألقاه على كرسيه كجسد لا روح فيه.

إلى غير ذلك من الروايات التي لا أساس فيها للحجيّة، ولا سيما أن الكثير منها لا يتناسب مع أخلاقية الأنبياء أو المؤمنين مما روته المصادر الإسرائيلية»[352].

ويقف السيد المفسر موقف المتحفظ الحذر من بعض الروايات المنسوبة إلى أئمة أهل البيت(ع)، بقوله: «فلنردّ علم ذلك إلى أهله، ولنقف عند إيحاءات الآية في حصول نوع من البلاء الذي أنزله الله على سليمان، ليكون بمثابة الصدمة الروحية التي تثير لديه الكثير من الأفكار حول القضايا المتصلة بموقعه من الله ورجوعه إليه، وطاعته والانقياد له في كل الأمور»[353].

وقد ذكر العديد من المفسرين الرواية الأولى ولم يمارسوا النقد إزاءها، كالشريف المرتضى في كتابه القيم «تنزيه الأنبياء»، لأنها تقتضي «معصية صغيرة، على ما ظنه بعضهم، حتى نسب الاستغفار والإنابة إلى ذلك، وذلك لأن محبة الدنيا على الوجه المباح ليس بذنب، وإن كان غيره أولى منه»[354].

فيما يرى العلامة الطباطبائي أنها من الروايات التي «لا يعبأ بها... وإنّما هي ممّا لعبت بها أيدي الوضع»[355].

ومن هذه الروايات، ما روي أنه(ع) قال يوماً: لأطوفن الليلة بمائة امرأة من نسائي ـ تلد لي كل واحدة منهن لي فارساً يجاهد في سبيل الله ـ ولم يستثن، فلم تحمل منهن إلا واحدة بشق من ولد.

ومنها: ما ذكره تفسير القمي من قصة الخاتم، منسوباً إلى الإمام الصادق(ع)!!

---

(352) (من وحي القرآن)، 19، ص263.

(353) م.ن، 19، ص263.

(354) تنزيه الأنبياء، مصدر سابق، ص135.

(355) الميزان، مصدر سابق 17، ص207.

يرى تفسير (من وحي القرآن)، أن هذه الروايات وأمثالها «لا أساس فيها للحجيّة، ولا سيما أن الكثير منها لا يتناسب مع أخلاقية الأنبياء»[356].

وكان ينبغي على تفسير الأمثل أن يحذّر من أمثال هذه الروايات، كما حذّر منها تفسير أستاذه العلامة، بدلاً من أن يعتبر تلك القصة «أفضل وأوضح» التفسيرات في الآية!! مع أنه قد حذّر في هذا المقام ذاته، ما أسماهم بـ «ناسجي قصص الخيال» الذين يستغلون إجمال القصص القرآني، لينسجوا «قصصاً خياليةً وهميةً أخرى، ويلصقوا التّهم بهذا النّبي الكبير ما لا يليق بالنّبوة، ويتنافى مع مقام العصمة، ويتنافى أساساً مع المنطق والعقل، وهذا بحدّ ذاته امتحان للمحقّقين في علوم القرآن، فلو أنّنا اكتفينا بما تطرحه آيات القرآن، لما بقيت ثغرة لنفوذ الخرافات والأباطيل»[357].

**المورد السادس: إبراهيم(ع) (هذا ربي)، النظر والمناظرة**

**﴿وكَذلِكَ نُري إبراهيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ والأَرْضِ ولِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الأفِلِينَ * فَلَمَّا رَأى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ والأَرْضَ حَنِيفاً وما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾**(الأنعام: 75 ـ 79)

يطرح تفسير (من وحي القرآن) اتجاهين في تفسير مقولة إبراهيم(ع): **﴿هذا رَبِّي﴾** للكوكب والقمر والشمس:

**التفسير الأوّل**: التأمّل والنظر.

**التفسير الثاني**: المجاراة والمناظرة.

بعد أن يتحدث عن الظهور الأولي للقصة، كما نقرأها في المقطع

(356) (من وحي القرآن)، 19، ص263.

(357) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مصدر سابق، 14، ص505.

الآنف، وكما يتبادر منها لأول وهلة، يعقد بحثاً تحت عنوان: رحلة الإيمان، يتساءل فيه قائلاً:

«هل هي الرحلة الأولى في طريق الإيمان لدى إبراهيم، أو هي محاكاة استعراضيّة للأجواء المحيطة به، في ما يعتقده الناس من ألوهية الكواكب والقمر والشمس، في محاولة إيحائية لمن حوله بسخافة هذه العقائد وتفاهتها وضعفها أمام المنطق الوجداني الصافي، وذلك من موقع ابتعاده عنها بعد اقترابه منها، ما يعطي لموقفه بعض القوّة في الإيحاء، باعتباره الموقف الذي عاش التجربة وعاناها، ثم تمرّد عليها؟»

يرجّح السيد المفسّر التفسير الثاني (المحاكاة الاستعراضيّة) لقرائن عديدة، بقوله: «إننا نعتقد أن هذا هو الرأي الأقرب»[358].

ثم يذكر القرائن السياقية الخاصة والعامة، والقرائن الخارجية لأقربيّة الاتجاه الثاني في التفسير:

### القرينة الأولى: شخصية إبراهيم المتمرّدة على البيئة

إنّ هذا التفسير «يلتقي مع شخصية إبراهيم(ع) في ما حدّثنا القرآن عن حياته، فنحن لم نلمح ـ في غير هذه الآية ـ حالة تأثره بالجو المحيط به، بل ربما نرى الأمر ـ بالعكس من ذلك ـ حالة تمرّد على البيئة، حتى في ما يتعلق بالجو العائلي المتمثل بأبيه الذي نقل لنا القرآن موقف إبراهيم(ع) منه، وقد نستطيع استيحاء الآية السابقة التي حدثنا القرآن فيها عن كلام إبراهيم لأبيه حول الأصنام التي يعبدها، أن هذا الموقف سابق لموقفه من هذه العقائد»[359].

### القرينة الثانية: رؤية الملكوت

وهي قرينة سياقية كذلك، فإن القصة جاءت في سياق رؤية ملكوت

(358) (من وحي القرآن)، 9، ص183.

(359) م.ن، 9، ص183.

السماوات والأرض، وهذه «الرؤية التي حدَّثنا الله عنها لملكوت السموات والأرض، لا بدّ من أن تكون الرؤية الوجدانية الواعية التي تحاول أن تثير التفكير من خلالها، وليست الرؤية البصرية الساذجة، لأنها تبدأ مع الإنسان منذ اللحظة التي يفتح فيها عينيه على الحياة ليتطلع إلى ما فيها من موجودات يدركها البصر.

وربما كانت كلمة ﴿**وليَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾ إشارة إلى ذلك، لتلتقي بكلمة ﴿**رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحْيِ الْمَوْتى قالَ أو لَمْ تُؤْمِنْ قالَ بَلى وَلكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾(البقرة: 260)، ما يوحي بأن إبراهيم كان يعيش حركة الفكر الذي يريد أن ينمي من خلاله أفكاره وإيمانه، بكل الأشياء التي تركز للفكرة قوّتها وفاعليتها وثباتها وحركتها أمام التحديات التي تواجهها، حتى في ما يشبه الأوهام، ليواجه الصراع الذي يعيشه، بانفتاح وقناعة وقوّة لا تعرف الضعف ولا التراجع في كل المجالات»[(360)].

ثم يقول السيد المفسر بخصوص الاتجاه الآخر، وهو اتجاه التأمل والنظر: «أمّا الاحتمال الأوّل، فقد يقرّبه القائلون، أن تكون الحادثة قد حصلت في بداية طفولته، عندما بدأ يتطلع إلى الأشياء، ويتأمل في الخلق».

ثم يقول: «ولعل هذا هو الذي نستوحيه من الجو النفسي الساذج الذي توحي به الآية. فهذا هو إبراهيم يواجه الكوكب البعيد في السماء، ولكنه يشرق في قلب الظلام، فيشعر بالرهبة والروعة، فيصرخ - في هذه مثل اللهفة - ﴿**هذا رَبِّي**﴾، انطلاقاً مما كان يسمعه بأن الإله بعيد عن الإنسان، فلمّا أفل، أحسَّ بالانقباض وقال: ﴿**لا أُحِبُّ الآفِلِينَ**﴾، فقد نجد في كلمة ﴿**لا أُحِبُّ**﴾ بعض كلمات الطفولة البريئة، التي تحبّ أو لا تحبُّ من خلال مشاعرها الساذجة إزاء الأشياء، وتتكرر التجربة مع القمر، وتنطلق الصرخة الطفولية من جديد، تماماً كمثل الهتاف الذي يهتف به الطفل عندما يجد شيئاً قد أضاعه، أو شيئاً قد طلبه.. وتتكرر خيبة الأمل من جديد.

---

(360) م.ن، 9، ص182.

ولكن الوعي يتنامى هنا، فلا نجد ردّ الفعل طفولياً، بل نلاحظ في ردّ الفعل حالة حيرة وذهول وتوسّل إلى هذا الرب المجهول الذي يتمثله في وعيه هاديا لعباده، أن يهديه إلى الحق لئلا يكون من القوم الضالين..»[361].

ثم يقول أخيراً، مرجّحاً الاتجاه الثاني: «ولكننا قدّمنا أن الاحتمال الثاني أقرب؛ لأن حديث القرآن عن إبراهيم(ع) لا يوحي بشيء من هذا القبيل، ما يدل على أنه كان موحداً بالفطرة منذ البداية»[362].

ومن المفارقات، أن بعض الناقدين لتفسير (من وحي القرآن) سجّل نقاطاً عديدةً على ما قدّمه من تفسير آخر احتمله، وإن لم يرجّحه، باعتباره ينافي العصمة ولا ينسجم مع مقام إبراهيم الخليل(ع)، مع أنه تفسير احتمله أعلام مدرسة أهل البيت(ع)، ولم يرفضوه، وقد جاءت به روايات عديدة عنهم(ع)، كما سنرى.

### تفسير الميزان: سنّة التدرج من النقص إلى الكمال

ومن أعلام التفسير المعاصرين العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان، ارتضى هذا النمط من التفسير، بقوله: «فالذي يعطيه ظاهر الآيات، أنه(ع) سلَّم أن لجميع الأشياء إلهاً فاطراً واحداً لا شريك له في الفطر والإيجاد، وهو الله تعالى، وأن للإنسان رباً يدبر أمره لا محالة، وإنما يبحث عن أن هذا الرب المدبر للأمر، أهو الله سبحانه وإليه يرجع التدبير كما إليه يرجع الإيجاد، أم أنه بعض خلقه أخذه شريكاً لنفسه وفوض إليه أمر التدبير»[363].

«وفي إثر ذلك، ما كان منه(ع) من افتراض الكوكب الذي كانوا يعبدونه ثم القمر ثم الشمس، والنظر في أمر كل منها؛ هل يصلح لأن يتولى أمر التدبير وإدارة شؤون الناس؟

(361) (من وحي القرآن)، 9، ص183.
(362) م.ن، 9، ص183.
(363) الميزان، مصدر سابق، 7، ص175.

وهذا الافتراض والنظر، وإن كان بحسب طبعه قبل العلم اليقيني بالنتيجة، فإن النتيجة فرع يتأخر طبعا عن الحجة النظرية، لكنه لا يضرُّ به(ع)، فإن الآيات كما استفدناه فيما تقدم، تقص أول أمر إبراهيم، والإنسان في أول زمن يأخذ بالتمييز ويصلح لتعلق التكليف الإلهي بالنظر في أمر التوحيد وسائر المعارف الأصلية، كاللوح الخالي عن النقش والكتابة، غير مشغول بنقش مخالف، فإذا أخذ في الطلب، وشرع يثبت شيئاً وينفي شيئاً لغاية الحصول على الاعتقاد الحق والإيمان الصحيح، فهو بعد في سبيل الحق لا بأس عليه في زمن يمر عليه بين الانتزاع من قصور التمييز وبين الاعتصام بالمعرفة الكاملة والعلم التام بالحق»[364].

ويرى العلامة الطباطبائي أنّ «من ضروريات حياة الإنسان، أن يمر عليه لحظة هي أول لحظة ينتقل فيها من قصور الجهل بواجب الاعتقاد، إلى بلوغ العلم، بحيث يتعلق به التكليف العقلي بالانتهاض إلى الطلب والنظر، وهذه سنَّة عامَّة في الحياة الإنسانية المتدرجة من النقص إلى الكمال، لا يختلف فيها إنسان وإنسان، وإن أمكن أن يظهر من بعض الأفراد بعض ما يخالف ذلك من أمارات الفهم والعلم قبل المتعارف من سن التمييز والبلوغ، كما يحكيه القرآن عن المسيح ويحيى(ع)، فإنما ذلك من خوارق العادة الجارية، وما كل إنسان على هذا النعت، ولا كل نبي فعل به ذلك»[365].

## روايات أهل البيت(ع)

وردت العديد من الروايات، ظاهرها الاتجاه الأول في التفسير (النظر)، وليس (المناظرة) التي ذكرتها رواية الإمام الرضا(ع):

**الرواية الأولى**: تفسير العياشي، عن محمد بن مسلم عن أحدهما(ع) قال: «في إبراهيم إذ رأى كوكباً قال: إنما كان طالباً لربه ولم يبلغ كفراً، وأنه من فكر من الناس في مثل ذلك فإنه بمنزلته».

---

(364) م.ن، 7، ص175.

(365) م.ن، 7، ص176.

**الرواية الثانية**: تفسير القمي، قال: وسئل أبو عبدالله(ع) عن قول إبراهيم: ﴿**هذا رَبِّي**﴾، هل أشرك في قوله: هذا رَبِّي؟ فقال: «من قال هذا اليوم فهو مشرك، ولم يكن من إبراهيم شرك، وإنما كان في طلب ربه، وهو من غيره شرك».

يعلق العلامة الطباطبائي على الروايتين بقوله: «ويقابل الذي هو طالب، من تم له البيان وقامت له الحجة الواضحة فهو غير طالب، وليس لغير الطالب أن يفترض ما فيه شرك».

**الرواية الثالثة**: تفسير العياشي، عن حجر قال: أرسل العلاء بن سيابة يسأل أبا عبدالله(ع)، عن قول إبراهيم: ﴿**هذا رَبِّي**﴾، وأنه من قال هذا اليوم فهو عندنا مشرك، قال: «**لم يكن من إبراهيم شرك، إنما كان في طلب ربه، وهو من غيره شرك**».

ويظهر من هذه الروايات أنها على الاتجاه الأوّل (النظر)، لا الثاني (المجادلة والمناظرة).

**الرواية الرابعة**: في العيون، بإسناده إلى علي بن محمد بن الجهم، عن الإمام الرضا(ع) قال: «**هذا رَبِّي على الإنكار والاستخبار**، فلما أفل قال: ﴿**لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ**﴾، **فلما أصبح رأى الشمس بازغةً** قال: ﴿**هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ**﴾ **من الزهرة والقمر** ـ على الإنكار والاستخبار لا على الإخبار والإقرار ـ **فلما أفلت قال للأصناف الثلاثة** ـ من عبدة الزهرة والقمر والشمس ـ: ﴿**يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾.

وإنما أراد إبراهيم بما قال، أن يبين لهم بطلان دينهم، ويثبت عندهم أن العبادة لا يحق لما كان بصفة الزهرة والقمر والشمس، وإنما يحق العبادة لخالقها وخالق السماوات والأرض، وكان ما احتج به على قومه، مما ألهمه الله عز وجل وآتاه، كما قال عز وجل: ﴿**وتِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهِيمَ عَلى قَوْمِهِ**﴾. فقال المأمون: لله درك يا بن رسول الله».

يعلق صاحب تفسير الميزان على الرواية الرابعة، وهي واضحة في اتجاه المناظرة، بقوله: «وأما ما في الرواية من كون قول إبراهيم(ع): ﴿هذا رَبّي﴾ واقعاً على سبيل الإنكار والاستخبار دون الإخبار والإقرار، فوجه من الوجوه التي تقدمت في تفسير الآيات أورده(ع) في قطع حجة المأمون، ولا ينافي صحة غيره من الوجوه لو كان هناك وجه كما سيأتي»[366].

ويقصد بما سيأتي، الروايات الثلاث الأولى التي على اتجاه النظر، كما هو واضح، فقد ذكرها بعد الرواية الرابعة في تفسيره الميزان، وبذلك يعتبر العلامة أن اتجاه المناظرة ليس هو التفسير الوحيد، وإنما لجأ إليه الإمام الرضا(ع) في مجلس المأمون على سبيل قطع حجة الخصم، علماً أن الراوي الأول هو علي بن محمد بن الجهم.

وعلى أي حال، فإن تفسير (من وحي القرآن)، وإن ارتضى اتجاه النظر، كما ارتضاه أعلام التفسير، بيد أنه يرجح اتجاه المناظرة، كما هو واضح وبيّن من تفسيره، ومن كتبه الأخرى (الحوار في القرآن) و(الندوة)، والتي لم يذكر فيهما إلا اتجاه المحاكاة والمناظرة[367].

## المورد السابع: ذنب النبي(ص)

**﴿إِنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً * لِيَغْفِرَ لَكَ الله ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وما تَأَخَّرَ ويُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ ويَهْدِيَكَ صِراطاً مُسْتَقِيماً * ويَنْصُرَكَ الله نَصْراً عَزِيزاً﴾**(الفتح: 1 ـ 3).

تحت عنوان: (علاقة الفتح بغفران الذنب)، يعقد تفسير (من وحي القرآن) بحثاً يقدم له بسؤالين:

**الأول**: ما هي علاقة الفتح بغفران الذنب، ليكون الأول تعليلاً للثاني بلحاظ ظهور «اللام» في التعليل؟

---

(366) الميزان، مصدر سابق، 7، ص206.

(367) آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، قواعده ـ أساليبه ـ معطياته، دار الملاك، ط6، 1421هـ/ 2001م، ص41 ـ 42؛ والندوة، مصدر سابق، ج1، 314؛ 4، 421.

**الثاني**: ما معنى غفران ذنب النبي، وهو المعصوم في أقواله وأفعاله؟ ثم، ما هو المعنى لغفران الذنب قبل حدوثه؟

«وقد أجيب عن ذلك بأجوبة متعدِّدة:

**منها**: أن الذنب ليس ذنب النبي مع اللّه، ولكنه ذنبه مع أهل مكة، في ما يعتقدونه من أن انطلاقته في الدعوة التي أدت إلى الصراع العسكري وغير العسكري، يمثّل الذنب الكبير، باعتبارها الحركة التي قتلت الكثير من رجالهم، ودمّرت الكثير من هيبتهم. وبذلك كان الفتح، الذي بدأ بصلح الحديبية معنوياً، وانتهى بفتح مكة فعلياً، ووقف بعده النبي ليعفو عن المشركين بعد السيطرة عليهم أساساً لغفرانهم لما سلف، ولما يأتي من ذنوبه بحقهم، لأن عظمة عفو النبي عنهم في ظروفه الموضوعية، تلغي كل مواقع الذنب في ماضيه ومستقبله، وبذلك تكون كلمة الفتح منسجمةً مع التعليل بالمغفرة.

أما نسبة المغفرة إلى الله، فلأنه كان السبب في ذلك كله، على نحو المجاز.

**ومنها**: أن المراد ذنب أمته، باعتبار أنه يمثل قيادة الأمة التي تتحمل معنوياً مسؤولية أعمال أتباعها.

**ومنها**: أن المراد ذنب أبويه آدم وحواء ببركته.

**ومنها**: أن المسألة قائمة على الفرضيّة الطبيعية، باعتبار أنه بشر يمكن أن يخطئ في المستقبل، كما كان ذلك ممكناً في الماضي. ولهذا، فإن التعبير يعالج المسألة على أساس أنه لو كان الأمر كذلك لغفر الله له، لأن مثل هذا الفتح المبين الذي قام به، يمثّل العمل الأفضل الذي تسقط أمامه كل الذنوب، بحيث يكون هو الحسنة التي لا تضرّ معها سيئة»[368].

يلاحظ السيد المفسر «أن كل هذه التفاسير كانت تحاول الهروب من المعنى الظاهر فيها، يعني أن للنبي ذنباً متقدماً ومتأخراً، وأن الله جعل

(368) (من وحي القرآن)، 21، ص97.

الفتح سبباً في مغفرته، لأن هذا المعنى لا يتناسب مع عصمة النبي، أو كماله، أو شخصيته النبوية التي تمثل النموذج القدوة، فقد تكون بشريته محكومةً لنقاط الضعف في طبيعتها، ولكن رسالته، التي انطلقت من الوحي، لا بدَّ من أن تمنح إنسانيته نقاط القوّة، ولا بدَّ من أن تكون قد درست مؤهّلاته التي عاشها مدة أربعين سنةً قبل الرسالة، ليبني على أساسها شخصيته بالمستوى الذي لم يستطع الناس الذين عاشوا معه من أهله وأصحابه، أن يسجّلوا عليه أيّة نقطة سوداء في ما يروونه عن ماضيه الشخصي، ولهذا فإن مسألة الذنب تتنافى مع هذا الماضي الطاهر المشرق الذي زاده حاضر الرسالة حركيّةً وقوّةً وإشراقاً وصفاء»[369].

«وعلى ضوء ذلك، فلا بدَّ من تجاوز هذا المعنى إلى ما يختزنه من إيحاءات تتناسب مع صفاء العمق الروحي للشخصية النبوية».

لذا يرى أنّ «الأقرب إلى الجو، أن نستوحي من المغفرة معنى الرضوان والمحبة والرحمة، باعتبار أنها تمثل نتائج المغفرة، ليكون المعنى، هو أن الله يمنحك رضوانه ومحبته، في ما يوحي به من معنى إيجابي يستلزم انتفاء المعنى السلبي، باعتبار أن الفتح، في ما يمثله، هو الانطلاقة التي تفتح للإسلام باب الحياة الواسع الذي يدلّ الناس على الطريق إلى الله. وقد جاهد النبي(ص) أقسى الجهاد، حتى وصل إلى هذه النتيجة بتوفيق الله ورعايته، ومن هنا، كان ذلك سبباً في محبة الله له، التي تشمل أوّل الجهاد قبل الفتح، وآخره بعد الفتح»[370].

وقد سئل الإمام الرضا(ع) في مجلس المأمون عن هذه الآية: **﴿لِيَغْفِرَ لَكَ الله ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وما تَأَخَّرَ﴾** وعلاقة ذلك بالفتح.

في عيون الأخبار بإسناده إلى علي بن محمد بن الجهم قال: «حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا(ع) فقال المأمون: يا بن رسول الله، أليس من قولك أن الأنبياء معصومون؟ قال: بلى، قال: . . .

---

(369) (من وحي القرآن)، 21، ص98.

(370) م.ن، 21، ص99.

فأخبرني عن قول الله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ الله ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وما تَأَخَّرَ﴾؟

قال الرضا(ع): **لم يكن أحد عند مشركي مكة أعظم ذنباً من رسول الله(ص)، لأنهم كانوا يعبدون من دون الله ثلاثمائة وستين صنماً، فلما جاءهم بالدعوة إلى كلمة الإخلاص، كبر ذلك عليهم وعظم ﴿وقالوا أَجَعَلَ الآلِهَةَ إلهاً واحِداً إنَّ هذا لَشَيْءٌ عُجابٌ وانْطَلَقَ المَلأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا واصْبِرُوا عَلى آلِهَتِكُمْ إنَّ هذا لَشَيْءٌ يُرادُ ما سَمِعْنا بِهذا في المِلَّةِ الآخِرَةِ إنْ هذا إلاَّ اخْتِلاقٌ﴾، فلما فتح الله تعالى على نبيه(ص) مكة، قال له: يا محمد ﴿إنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً لِيَغْفِرَ لَكَ الله ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وما تَأَخَّرَ﴾ عند مشركي أهل مكة، بدعائك توحيد الله فيما تقدَّم وما تأخر، لأن مشركي مكة أسلم بعضهم وخرج بعضهم عن مكة، ومن بقي منهم لم يقدر على إنكار التوحيد إذا دعا الناس إليه، فصار ذنبه عندهم في ذلك مغفوراً بظهوره عليهم، فقال المأمون: لله درك يا أبا الحسن»**[371].

وإلى ما جاء في مضمون الرواية، يذهب العلامة الطباطبائي في تفسيره لذنب النبي(ص) وعلاقة مغفرته بالفتح، بقوله: «ليس المراد بالذنب في الآية هو الذنب المعروف، وهو مخالفة التكليف المولوي، ولا المراد بالمغفرة معناها المعروف، وهو ترك العقاب على المخالفة المذكورة، فالذنب في اللغة على ما يستفاد من موارد استعمالاته، هو العمل الذي له تبعة سيئة كيفما كان، والمغفرة هي الستر على الشيء، وأما المعنيان المذكوران المتبادران من لفظي الذنب والمغفرة إلى أذهاننا اليوم، أعني مخالفة الأمر المولوي المستتبع للعقاب، وترك العقاب عليها، فإنما لزماهما بحسب عرف المتشرعين».

«وقيام النبي(ص) بالدعوة ونهضته على الكفر والوثنية فيما تقدَّم على الهجرة، وإدامته ذلك، وما وقع له من الحروب والمغازي مع الكفَّار والمشركين فيما تأخَّر عن الهجرة، كان عملاً منه(ص) ذا تبعة سيئة عند

(371) تفسير نور الثقلين، مصدر سابق، 5، ص56 ـ 57.

الكفّار والمشركين، وما كانوا ليغفروا له ذلك ما كانت لهم شوكة ومقدرة، وما كانوا لينسوا زهوق ملتهم وانهدام سننتهم وطريقتهم، ولا ثارات من قتل من صناديدهم، دون أن يشفوا غليل صدورهم بالانتقام منه، وإمحاء اسمه، وإعفاء رسمه، غير أن الله سبحانه رزقه(ص) هذا الفتح، وهو فتح مكة، أو فتح الحديبية المنتهي إلى فتح مكة، فذهب بشوكتهم، وأخمد نارهم، فستر بذلك عليه ما كان لهم عليه(ص) من الذنب وآمنه منهم».

وعلى ضوء ما تقدَّم، يرى العلامة الطباطبائي أنّ «المراد بالذنب ـ والله أعلم ـ التبعة السيئة التي لدعوته(ص) عند الكفار والمشركين، وهو ذنب لهم عليه، كما في قول موسى لربه: **﴿ولَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾**(الشعراء: 14)، وما تقدم من ذنبه، هو ما كان منه(ص) بمكة قبل الهجرة، وما تأخر من ذنبه، هو ما كان منه بعد الهجرة، ومغفرته تعالى لذنبه، هي ستره عليه بإبطال تبعته بإذهاب شوكتهم وهدم بنيتهم، ويؤيد ذلك ما يتلوه من قوله: **﴿ويُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ... ويَنْصُرَكَ الله نَصْراً عَزِيزاً﴾**(الفتح: 2 ـ 3)»[372].

وربما لم يكن هذا المذهب من التأويل ينقدح في ذهن صاحب تفسير الميزان لولا رواية الإمام الرضا(ع)، وضرورة تفسير الآية على ضوء عصمة النبي الأكرم وطهارته، والتي هي قرينة عقليّة قطعيّة قبل أن تكون قرينةً نقليةً وحقيقةً تاريخية، وما نعرفه عن شخصية النبي التي اضطرت حتى المشركين إلى أن يلقبوه في شبابه بالصادق الأمين، وما اتّهامهم له بعد بعثته بعكس ذلك، إلا لقيامه بمسؤولية الإصلاح والتغيير، فإن أعدى أعداء الطغاة والمستكبرين المترفين هم الصالحون المصلحون.

### المورد الثامن: أمر النبي(ص) بالاستغفار

**﴿إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراكَ الله ولا تَكُنْ لِلْخائِنِينَ خَصِيماً * واسْتَغْفِرِ الله إِنَّ الله كانَ غَفُوراً رَحِيماً * ولا**

(372) الميزان، مصدر سابق، 18، ص254.

**تُجادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ مَنْ كانَ خَوَّاناً أَثِيماً﴾**(النساء: 105 ـ 107).

يتساءل تفسير (من وحي القرآن) في أجواء هذا المقطع من سورة النساء، قائلاً: «كيف يوجّه القرآن الخطاب إلى الرسول بالاستغفار، وهو المعصوم الذي لا تخطر بباله المعصية، فضلاً عن ارتكابها»؟.

ويرى أنّ الجواب يمكن أنْ يكون بتفسيرين على ضوء قرينة العصمة:

**الأول: أسلوب إياك أعني واسمعي يا جارة**

يوحي الأسلوب القرآني «بالخطاب للأمة من خلال خطاب النبي(ص)، إمعاناً في تأكيد الأهمية للموضوع».

**الثاني: أسلوب التعبير عن النتائج بالمقدمات**

«وربما يخطر في البال، أن الاستغفار لا يراد منه معناه الحرفي الذي يدلّ على وقوع الإنسان في الذنب أو حضوره في أجوائه، بل يقصد منه الابتهال إليه تعالى، ليسدّد الإنسان بالابتعاد عن ذلك، من باب التعبير عن عصمة الله للإنسان، بتوفيقه للبعد عن الذنب، بطريقة الطلب إلى الله أن يغفر له ذلك، كأسلوب من أساليب التعبير عن النتائج بالمقدمات، والله العالم»[373].

وعلى أساس عصمة النبي(ص) وأخلاقه الرفيعة، يسجل تفسير (من وحي القرآن) ملاحظاته النقدية لروايتي أسباب النزول التي ذكرها الواحدي في كتابه، فيعقد بحثاً تحت عنوان: (ملاحظات حول روايات النزول)، يرى فيه «أنهما لا تنسجمان مع أخلاقية النبي(ص) وعصمته وعدالته وابتعاده عن النطق عن الهوى، فقد ذكرت الرواية الأولى، أن النبي(ص) قد استجاب لأهل السارق المسلم الذين كلّموه في الدفاع عن صاحبهم خوفاً من ثبوت الحكم عليه وافتضاحه، وخوفاً من تبرئة اليهودي الذي يعلمون ببراءته، فهمّ رسول الله(ص) أن يفعل، لأن هواه كان معهم، وصمم أن

(373) (من وحي القرآن)، 7، ص447 ـ 448.

يعاقب اليهودي انسجاماً مع هواه، على حسب إيحاء الرواية، لولا أن الله سبحانه أنقذه من هذا الموقف الظالم الذي يسيء إلى موقعه الرسالي».

«إن الصورة هي صورة النبي(ص) الذي لا يدقق في الدعوى ولا يطلب عليها شهوداً، بل يستجيب لكلام هؤلاء الناس الذين يهواهم ـ كما تقول الرواية ـ من دون أن يسألهم عن طبيعة الدعوى وعن الأساس في اتهام اليهودي الذي لا تمنع عداوته لله ورسوله أن يعدل النبي محمد(ص) معه، فيسأله عن دفاعه عن نفسه وعن طبيعة اتهام الآخرين له، والله يقول: **﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ولا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هو أَقْرَبُ لِلتَّقْوى﴾**(المائدة: 8)»[374].

«أما الرواية الثانية، فإنها تصور النبي لنا في الوهلة الأولى ـ عندما أخبره قتادة بالحادث وقال: انظروا في شأنكم ـ بأنه يدقّق في طبيعة القضايا والبحث عن وسائل الإثبات، ما يجعله في موقع المنتظر للنتائج من حيث الشهود، ولكنه عندما جاءه الرجل الذي هو من بطنهم، وشكا له قتادة وعمه، لم يتثبت من صحة الحديث ولم يتأكد من طبيعة المسألة التي سبق لقتادة أن حدثه عنها، فوبخ قتادة على كلامه مع هؤلاء، كما لو كانوا أبرياء، من دون أن يسأله عن ظروف الحديث وطبيعته، ما جعل قتادة يتمنى موته، وجعل عمه يلجأ إلى الله ليستعين به، لأنه لم يجد هناك من يثبت له حقه، حتى رسول الله(ص)، حسب الرواية»[375].

وبعد أن يمارس عملية النقد على الروايتين، ينبّه إلى ملاحظة منهجية في التعامل مع الكثير من أسباب النزول الاجتهادية، التي لا تأخذ بعين الاعتبار طبيعة الأساليب القرآنية في الخطاب، بقوله: «إن مثل هذا النوع من الروايات، يخضع لاجتهادات المفسرين أكثر مما يخضع للروايات الموثقة المباشرة التي تتحدث عن سماع ذلك، ما يجعلنا نتصور أنهم استنطقوا الآية في مدلولها الحرفي، ففهموا منها أن الله كان يعاتب نبيّه

(374) م.ن، 7، ص443.

(375) م.ن، 7، ص443 ـ 444.

على دفاعه عن الخائنين وجداله عنهم، ولا سيما أنه أمره بالاستغفار، كما لو كان قد صدر عنه ذنب في الانحراف عن خط العدالة والتعاطف مع المنحرفين، ولكنهم لم ينفتحوا على الأسلوب القرآني الذي يخاطب الأمة، من خلال مخاطبته للنبي محمد(ص)، تماماً كما لو كان هو الذي تتمثل في سلوكه المفردات»[376].

ويختم السيد المفسر ملاحظاته النقدية المبتنية على ضرورة تفسير المواقف النبوية وفق قرينة العصمة القطعيّة والشخصيّة الرساليّة، بقوله: «إن القضية هي أن الرواة، أو المفسرين، لم يدرسوا شخصية النبي الأخلاقية وعدالته الرسالية التي لا يمكن أن تنجذب إلى أي شخص، وضد أي شخص، من خلال عاطفة ذاتية متصلة بالنوازع النفسية الخاصة، وهو صاحب الخلق العظيم، ورسول العدل والإحسان، فكيف يبتعد عن خط العدل وروحية الإحسان!»[377].

## المورد التاسع: عفا الله عنك!!

فسّر أغلب المفسرين المؤمنين بعصمة الأنبياء والمرسلين قوله تعالى: **﴿عَفَا الله عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾**(التوبة: 43)، بأنّه عتاب بترك الأولى، فقد كان من الأولى للنبي أن لا يأذن للمنافقين بالتخلف عن ركب المجاهدين في غزوة تبوك، وترك الأولى لا ينافي العصمة.

وقد ذهب إلى هذا المعنى أعلام التفسير، كالسيد المرتضى في كتابه تنزيه الأنبياء، والشيخين الطوسي والطبرسي في تفسيريهما التبيان ومجمع البيان، فإنه ليس بواجب حمل الخطاب على الإنكار، فإن غاية ما يقتضيه، دلالته «على ترك الأولى والأفضل، وقد بيّنا أن ترك الأولى ليس بذنب»[378].

---

(376) م.ن، 7، ص444.

(377) م.ن، 7، ص444.

(378) تنزيه الأنبياء، مصدر سابق، ص158.

يرى الشيخ الطوسي أنّ قوله تعالى: ﴿عَفَا الله عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ «إنّما هو كلمة عتاب له(ص) لما فعل ما الأولى أن لا يفعله؛ لأنه وإن كان له فعله من حيث لم يكن محظوراً، فإن الأولى أن لا يفعله»[379].

وقد ذهب الشيخ الطبرسي إلى مقولة العتاب كذلك، إذ رأى أن الآية خطاب للنبي(ص) «فيه بعض العتاب»[380].

وإلى ذلك ذهب تفسير (من وحي القرآن)، فرأى أنّ قوله: ﴿عَفَا الله عَنْكَ﴾ «أسلوب في العتاب لا يعنف في المواجهة، بل يرقّ ليخفّف من وقع الخطأ، انطلاقاً من عدم اطّلاعه على مواقفهم الحقيقيّة، ما يؤدي إلى تصديقهم في ما يقولون، أو حملهم على الصحة، أو من سعة صدره التي تدفعه إلى عدم إحراج هؤلاء في موقفهم».

ثم عالج هذا الأمر وفق قرينة العصمة بقوله: «وقد يثار في هذا المجال موضوع العصمة، لأن العفو، في ما توحي به الكلمة، يفرض أن هناك ذنباً يحتاج صاحبه إلى العفو عنه»[381].

فكان جوابه: «ولكن الموضوع ليس كذلك، لأن مثل هذه الكلمة تستعمل في مقام العتاب الخفيف الذي يكشف عن طبيعة الخطأ غير المقصود للتصرّف، كما أن الحادثة لا تحمل في داخلها أيّة حالة من حالات الذنب، فالنبيّ يملك أمر الحرب، فيأذن لمن يشاء بالخروج أو لا يأذن، فليس للمسألة واقع خارج نطاق إرادته، وليست هناك أوامر إلهيّة في مسألة خروج هؤلاء وعدم خروجهم، ليكون تصرّفه(ع) مخالفةً لها، بل كل ما هناك، أن الله أراد أن يضع القضية في نصابها الصحيح، من المصلحة الغالبة في ترك الإذن لهم، ليفتضح أمرهم، ويتبيّن زيفهم بشكل واضح، فيتعرّف المسلمون إلى حقيقتهم، فيرفضوهم من موقع الحقيقة الداخلية التي تنكشف من خلال تصرّفاتهم».

---

(379) التبيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، 5، ص227.

(380) مجمع البيان، مصدر سابق، 5 ـ 6، ص51.

(381) (من وحي القرآن)، 11، ص124.

وعلى ضوء هذا التفسير، يرى أنّ «المسألة تدخل في دائرة مخالفة ما هو الأولى في التصرف، وليس في ذلك انتقاص من عصمته وانسجامه مع الخطّ الذي يريد الله له أن يسير فيه، فقد ترك الله للنبي(ص) مساحةً يملك فيها حريّة الحركة، من خلال ما يدبّر به أمر الأمة بالوسائل العادية المألوفة التي قد تخطئ في بعض مجالاتها، لا بالوسائل الغيبية التي لا يملكها بطريقة ذاتيّة لم يكشفها الله له بشكل مطلق، تماماً كما هي الحال في ممارسته القضاء بين الناس، حيث قال: «**إنما أقضي بينكم بالإيمان والبيّنات**»[382].

ويعقد بحثاً بعنوان: (معنى خطأ النبي)، يرى فيه أنّه «ليست هناك مشكلة أن يقع الخطأ، في ما هو الواقع في رصد الأشياء الخفيّة، من خلال غموض الموضوع لعدم وضوح وسائل المعرفة لديه، ما دام الغيب محجوباً عنه، إلاّ في ما أوحى به الله إليه من أسرار علمه. وهذا ما أراد القرآن تأكيده في أكثر من آية، في توضيحه لكثير من حقائق الأمور بعد وقوعها وتحرّكها في دائرة خلاف الأولى، في ما كان وجه الصلاح غامضاً فيه من جهة ظواهر الأشياء، كما في هذه المسألة التي أراد الله أن يوحي من خلالها بالحقيقة إلى نبيّه، الذي أذن لهم في عدم الخروج، انطلاقاً من سمو أخلاقه وسعة صدره، ومواجهته الحالة بالرفق واللين، من خلال ما حدّثنا الله به عن أسلوبه في الحياة. ولكن القوم لم يكونوا بالموقع الذي يستحقون فيه ذلك».

ولهذا يرى أنّ خطاب الله تعالى لنبيّه كان «بأسلوب العتاب المحبّب: ﴿**لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ**﴾ في ترك الخروج، فقد اعتبروا ذلك حجّةً لهم أمام المسلمين الآخرين في تأكيد صدقهم في الإيمان، وانسجامهم مع خط الطاعة لله وللرسول، فهم عندما يتخلّفون، لا ينطلقون في ذلك من موقف ضعف في الإيمان، بل من موقف رخصة لهم في ذلك. وفي ضوء هذا، لم يكن هناك مجال لظهور نفاقهم ـ في مواقع التمايز بين الصادقين والكاذبين ـ أمام الملأ كافة، ﴿**حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ**

---

(382) م.ن، 11، ص124 ـ 125.

**الْكاذِبِينَ﴾**(التوبة: 43) من موقع التجربة الحيّة أمام الأوامر الحاسمة التي لا عذر لأحد في مخالفتها في ما توحي به من الشمول والإلزام»[383].

وهكذا نرى التقاء تفسير (من وحي القرآن) بما سبقه من تفسير التبيان ومجمع البيان، بفهم الخطاب على أسلوب العتاب المحبب على ترك الأولى والأفضل.

بيد أنَّ هذا التأويل أو التفسير، وإن كان ينسجم مع العصمة، إلا أنه لا ينسجم مع السياق، الذي يدل دلالةً واضحةً على أنّ النبي لم يترك الأولى بإذنه للمنافقين الذين استأذنوه بالتخلف عن ركب المجاهدين، بل إنه فعل ما هو الأفضل والأولى.

نقرأ بعد ثلاث آيات، قوله تعالى: **﴿لَو خَرَجُوا فِيكُمْ ما زادُوكُمْ إلاَّ خَبالاً ولأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ واللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾**(التوبة: 47).

من هذا المنطلق السياقي، يتبين لنا وبوضوح، أنّ الخطاب: **﴿عفا الله عنك﴾** لم يكن من باب ترك الأولى، وإنّما من باب (إياك أعني واسمعي يا جارة)، أي إنّ الخطاب للنبي والمقصود غيره، وهم هنا المنافقون المتخلفون.

وقد أكّدت هذا المعنى روايات أهل البيت(ع)، التي اعتبرت هذه الآية من مصاديق أسلوب: إياك أعني واسمعي يا جارة.

وقد التفت إلى هذا المعنى العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان، فقال: «والآية ـ كما ترى وتقدمت الإشارة إليه ـ في مقام دعوى ظهور كذبهم ونفاقهم، وأنهم مفتضحون بأدنى امتحان يمتحنون به، ومن مناسبات هذا المقام، إلقاء العتاب إلى المخاطب وتوبيخه والإنكار عليه، كأنه هو الذي ستر عليهم فضائح أعمالهم وسوء سريرتهم، وهو نوع من العناية الكلامية، يتبين به ظهور الأمر ووضوحه، لا يراد أزيد من ذلك،

---

(383) (من وحي القرآن)، 11، ص125 ـ 126.

فهو من أقسام البيان على طريقة: إياك أعني واسمعي يا جارة»[384].

ولذا يرى العلامة أنّ «المراد بالكلام إظهار هذه الدعوى، لا الكشف عن تقصير النبي(ص) وسوء تدبيره في إحياء أمر الله، وارتكابه بذلك ذنباً ـ حاشاه ـ وأولوية عدم الإذن لهم، معناها كون عدم الإذن أنسب لظهور فضيحتهم، وأنهم أحق بذلك، لما بهم من سوء السريرة وفساد النية، لا لأنه كان أولى وأحرى في نفسه وأقرب وأمس بمصلحة الدين».

«والدليل على هذا الذي ذكرنا، قوله تعالى بعد ثلاث آيات: ﴿**لَو خَرَجُوا فِيكُمْ ما زادُوكُمْ إلاَّ خَبالاً ولأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ**. . .﴾(التوبة: 47) إلى آخر الآيتين، فقد كان الأصلح أن يؤذن لهم في التخلف، ليصان الجمع من الخبال وفساد الرأي وتفرق الكلمة، والمتعين أن يقعدوا، فلا يفتنوا المؤمنين بإلقاء الخلاف بينهم، والتفتين فيهم، وفيهم ضعفاء الإيمان ومرضى القلوب، وهم سمّاعون لهم، يسرعون إلى المطاوعة لهم. ولو لم يؤذن لهم، فأظهروا الخلاف لكانت الفتنة أشد، والتفرق في كلمة الجماعة أوضح وأبين».

«ويؤكد ذلك قوله تعالى بعد آيتين: ﴿**ولَو أَرادُوا الْخُرُوجَ لأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً ولكِنْ كَرِهَ الله انبِعاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقاعِدِينَ**﴾ (التوبة: 46)، فقد كان تخلفهم ونفاقهم ظاهراً لائحاً من عدم إعدادهم العدة، يتوسمه في وجوههم كل ذي لب، ولا يخفى مثل ذلك على مثل النبي(ص)، وقد نبَّأه الله بأخبارهم قبل نزول هذه السورة مراراً فكيف يصح أن يعاتب ها هنا عتاباً جدياً بأنه لِم لم يكف عن الإذن ولم يستعلم حالهم، حتى يتبين له نفاقهم ويميز المنافقين من المؤمنين، فليس المراد بالعتاب إلا ما ذكرناه»[385].

وقد التفت تفسير (من وحي القرآن) إلى مدى خطورة خروج هؤلاء المنافقين فيما لو خرجوا مع ركب المجاهدين المقاتلين، في تفسيره

---

(384) الميزان، مصدر سابق، 9، ص286.

(385) م.ن، 9، ص285 ـ 286.

لقوله: ﴿لَو خَرَجُوا فِيكُمْ ما زادُوكُمْ إلاّ خَبالاً﴾، فقد جعل العنوان: (خروج المنافقين يسبب الاضطراب في صفوف المسلمين)، يقول فيه: «وهكذا أبقاهم الله في دائرة التثبيط، فلم يخرجهم منها بطريقة غير عاديّة، لما في ذلك من مصلحة الإسلام والمسلمين، لأنهم يمثلون في مواقع عقدة النفاق في نفوسهم، الخطر الداخلي على المجتمع الإسلامي الذي يعملون على الكيد له بمختلف الوسائل في الحالة العاديّة في أوقات السلم، فكيف يكون الأمر في الحالات الشديدة الاستثنائية، في أوقات الحرب، فإن الخطر ـ عندئذٍ ـ يزداد أضعافاً، نظراً إلى خطورة النتائج على مستقبل الأمة في حالة الحرب أكثر من حالة السلم. وهذا ما صوّره الله في الآية الكريمة: ﴿لَو خَرَجُوا فِيكُمْ ما زادُوكُمْ إلاّ خَبالاً﴾ وفساداً واضطراباً في الرأي، وارتباكاً في الموقف ﴿ولأَوْضَعُوا خِلالَكُمْ﴾ والإيضاع الإسراع في الشر، وذلك بما يثيرونه من عوامل الفتنة بين المسلمين، وما يستغلونه من الحساسيات التي تثير المشاعر وتعقّد العلاقات ﴿يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ﴾ ليمزّقوا وحدة الصف، ويحطّموا قوّة الموقف ﴿وفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾ يتأثرون بأساليبهم وأقوالهم وحركاتهم ﴿واللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ الذين يبغون في الأرض بغير الحق، ويثيرون الفتن، ويبثّون الدسائس والمؤامرات»[386].

فإذا كان خروجهم يسبب كل هذه الفتن والاضطرابات والشرور والمفاسد في صفوف المقاتلين، فكيف يكون إذن النبي(ص) لهم بالقعود في دائرة الخطأ بترك الأولى والأفضل؟ وإن كنّا نؤمن بأن الخطأ في هذه الدائرة لا ينافي العصمة، ولا يمس الحكمة.

### الرواية المؤيدة

جاء في عيون أخبار الرضا: عنه(ع) بإسناده إلى عليّ بن محمّد بن الجهم قال: «حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا(ع). فقال له المأمون: يا ابن رسول الله، أليس من قولك: إن الأنبياء معصومون؟ قال: بلى.

(386) (من وحي القرآن)، 11، ص129.

قال: فما معنى قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ إلى أن قال: فأخبرني عن قوله ـ تعالى ـ: ﴿عَفَا الله عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾.

قال الرّضا(ع): **هذا مما نزل بإيّاك أعني واسمعي يا جارة. خاطب الله بذلك نبيّه(ص) وأراد به أمّته. وكذلك قول الله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ولَتَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾**(الزمر: 65). وقوله: **﴿لَولا أَنْ ثَبَّتْناكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شيئاً قَلِيلاً﴾**(الإسراء: 74). قال: صدقت، يا بن رسول الله»[387].

## مع تفسير الكشاف

ومن عجبٍ أن يغفل عن هذا النحو من التفسير مفسرون كبار من غير مدرسة أهل البيت(ع)، فذهبوا إلى أن النبي في إذنه للمنافقين ارتكب جنايةً وأنه بئس ما فعل!!

يقول الزمخشري في تفسيره الكشاف: **﴿عَفَا الله عَنْكَ﴾** كناية عن الجناية، لأنّ العفو رادف لها. ومعناه: أخطأت وبئس ما فعلت»[388]!!

وبدلاً من أن يعتبر قوله تعالى: **﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلاَّ خَبَالاً﴾**(التوبة: 47) قرينةً في تفسير الخطاب، راح يقول: «فإن قلت: فلم خطّأ رسول الله(ص) في الإذن لهم فيما هو مصلحة؟ قلت: لأنّ إذن رسول الله(ص) لهم لم يكن للنظر في هذه المصلحة، ولا علمها إلا بعد القفول بإعلام الله تعالى، ولكن لأنهم استأذنوه في ذلك واعتذروا إليه، فكان عليه أن يتفحّص عن كنه معاذيرهم ولا يتجوّز في قبولها، فمن ثم أتاه العتاب»[389]!

## البشرية والعصمة

في الوقت الذي يؤكد تفسير (من وحي القرآن) بشرية الأنبياء ومظاهر

---

(387) تفسير كنز الدقائق، مصدر سابق، 5، ص468.

(388) الكشاف، مصدر سابق، 2، ص274.

(389) م.ن، 2، ص276.

الضعف التي لديهم كبشر، يؤكد «أنهم المعصومون عن الخطأ والانحراف من خلال المستوى الأرفع للإيمان والطهارة والعصمة، ما يجعلهم بشراً يرتفعون بملكاتهم الروحية العملية عن البشر»[390].

**المورد الأول**: الإسراء 90 ـ 93: **﴿وقالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعاً * أو تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهارَ خِلالَها تَفْجِيراً * أو تُسْقِطَ السَّماءَ كَما زَعَمْتَ عَلَيْنا كِسَفاً أو تَأْتِيَ بِاللَّهِ والْمَلائِكَةِ قَبِيلاً * أو يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أو تَرْقى فِي السَّماءِ ولَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنا كِتاباً نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً﴾**.

لم يكتف النبي(ص) ـ في جوابه ـ بكونه رسولاً ليس من مهمته ما اقترحوا عليه، وأنّ ذلك لا علاقة له بمهمته الرسالية، وأنه «ليس من شأن الرسالة أن تغير الكون في نظامه الكوني، بل إن دورها أن تغيّره في نظامه الإنساني العملي»[391]، بل إنّه أشار أولاً إلى بشريته التي تختزن في داخلها الضعف البشري، فلا يملك معها هذه القدرات الخارقة، بقوله: **﴿سُبْحانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً﴾**[392].

يقول العلامة الطباطبائي في هذا المقام: «فإن أرادوا منه(ص) ذلك بما أنه بشر، فأين البشر من هذه القدرة المطلقة غير المتناهية المحيطة حتى بالمحال الذاتي، وإن أرادوا منه ذلك بما أنه يدَّعي الرسالة، فالرسالة لا تقتضي إلا حمل ما حمله الله من أمره وبعثه، لتبليغه بالإنذار والتبشير، لا تفويض القدرة الغيبية إليه وإقداره أن يخلق كل ما يريد، ويوجد كل ما شاؤوا، وهو(ص) لا يدَّعي لنفسه ذلك، فاقتراحهم ما اقترحوه مع ظهور الأمر من عجيب الاقتراح»[393].

ويرى العلامة الطباطبائي أن الجواب أولاً بالتسبيح: **﴿سُبْحانَ رَبِّي﴾**،

---

(390) (من وحي القرآن)، 6، ص130.

(391) م.ن، 14، ص234.

(392) راجع: م.ن، 6، ص31.

(393) الميزان في تفسير القرآن، 13، ص203.

يمكن أن يكون للتعجب أو للتنزيه، لأن المقام صالح لكليهما، فإنه يقول لهم: «إن كنتم اقترحتم علي هذه الأمور وطلبتموها مني بما أنا محمد، فإنما أنا بشر، ولا قدرة للبشر على شيء من هذه الأمور، وإن كنتم اقترحتموها لأني رسول أدّعي الرسالة، فلا شأن للرسول إلا حمل الرسالة وتبليغها، لا تقلد القدرة الغيبية المطلقة».

«وقد ظهر بهذا البيان أنَّ كلاً من قوله: ﴿بَشَراً﴾ و﴿رَسُولاً﴾ دخيل في استقامة الجواب عن اقتراحهم، أما قوله: ﴿بَشَراً﴾، فليردَّ به اقتراحهم عليه أن يأتي بهذه الآيات عن قدرته في نفسه، وأما قوله: ﴿رَسُولاً﴾، فليرد به اقتراح إيتائها عن قدرة مكتسبة من ربه»[394].

**المورد الثاني**: الحجر 51 ـ 56: **﴿ونَبِّئْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إبراهِيمَ * إذ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقالُوا سَلاماً قالَ إنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ * قالُوا لا تَوْجَلْ إنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلامٍ عَلِيمٍ * قالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلى أنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تُبَشِّرُونَ * قالُوا بَشَّرْناكَ بِالْحَقِّ فَلا تَكُنْ مِنَ الْقانِطِينَ * قالَ ومَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إلاَّ الضَّالُّونَ﴾**.

يرى تفسير (من وحي القرآن)، أن إبراهيم(ع) «يخضع لعنصر المفاجأة الغريبة في طبيعة مضمونها الذاتي بطريقة عفوية، من خلال الضعف البشري العادي، ليعود ـ في يقظة الوعي الشعوري ـ إلى الانفتاح على القدرة الإلهية التي تجعل الأمل حيّاً حتى في المورد الذي يكون الشيء فيه مستحيلاً عادياً، فلا يستسلم لأي يأس، لأن الذين يخضعون للقنوط هم الضالون لا المهتدون، فإنهم يقفون مع الله في ما يقوله ويفعله في شؤون عباده، من دون أن يكون في ذلك أية منافاة للعصمة وللدرجة العالية في نبوّته»[395].

**المورد الثالث**: آل عمران 38 ـ 41: **﴿هُنالِكَ دَعا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إنَّكَ سَمِيعُ الدُّعاءِ * فَنادَتْهُ الْمَلائِكَةُ وهُو قائِمٌ**

---

(394) م.ن، 13، ص203 ـ 204.

(395) (من وحي القرآن)، 5، ص363.

يُصَلِّي فِي الْمِحْرابِ أَنَّ الله يُبَشِّرُكَ بِيَحْيى مُصَدِّقاً بِكَلِمَةٍ مِنَ الله وَسَيِّداً وحَصُوراً ونَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ * قالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وامْرَأَتِي عاقِرٌ قالَ كَذلِكَ الله يَفْعَلُ ما يَشاءُ * قالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً واذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيراً وسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ والإِبْكارِ﴾.

يرى السيد المفسر أنّ هذه الصدمة ـ المفاجأة ـ التي هزّت أعماق النبي زكريا(ع) بالبشارة بالولد، وقد بلغا هو وامرأته ما بلغا من الكبر، «انطلقت بطريقة عفوية كأية حالة إنسانية في الظروف المماثلة، في الوقت الذي كان يعيش الثقة بالله من خلال إيمانه، عندما دعاه أن يرزقه وليّاً يرثه ويرث من آل يعقوب، لكنها الحالات الإنسانية اللاشعورية، تماماً كما هي التقلّصات الجسدية التي تحدث للإنسان عند حصول أية حالة من الخوف أو الضعف أو الرغبة أو الرهبة، من دون اختيار له، ثم ينطلق الوعي الفكري أو الروحي أو الشعوري لينظّم حركة هذا الشعور، وليعالج الصدمة، ويستكين للإيمان الواعي الذي يفلسف الأمور، ليرجعها إلى أسبابها وطبيعتها في قدرة الله في الأشياء التي تملك في ذاتها قابلية حركة القدرة فيها».

«ولعل هذا هو تفسير العجب الذي استولى على زكريا، مع إيمانه العميق بالقدرة الإلهية التي لا يعجزها شيء، والذي كان وراء الدعاء الخاشع الصادر عنه لله»[396].

لذا، فإن موقفه التعجبي المستفسر هذا، «ربما كان من مظاهر الضعف البشري الذي لا ينافي العصمة»[397].

من هذا المنطلق، لم يكن السيد المفسر يؤمن بـ(الولاية التكوينية) بمعناها المتعارف اليوم لدى بعض العلماء الأعلام، لأنه يرى أن استقراء حياة الأنبياء في القرآن ومواقفهم، وما يعتمل في صدورهم من معاناة

---

(396) م.ن، 5، ص361.

(397) م.ن، 5، ص361.

وآلام، وتعجب واستفهام، وتوجس خيفة، وعجز عن فعل الأمور الخارقة، لا يعطي لنا ما ذهبوا إليه من تلك الولاية، التي تجعلهم فوق البشرية وحدودها. وهذا ما كان يحذر منه أئمة أهل البيت(ع) أنفسهم، بقدر ما كانوا يحذرون من التقصير، بل أشد وأكبر.

وهذا لا ينفي على الإطلاق ما يأتي به الأنبياء والأولياء من معاجز وأمور خارقة للعادة، فيما تحتاج إليه الرسالة من إثبات وتأكيد ونصرة، لينفلق البحر بضربة عصا، ويتمخض الجبل عن ناقة، وتجري في موج كالجبال بأمان واطمئنان سفينة، ويبرأ بلمسة يد حانية أكمه وأبرص، وينطق شاهداً بالحق ذيل حيوان، وتكون طيراً طينة بنفخة إنسان، ويحيي الموتى بشر، وترد الشمس بعد تواريها بأمرٍ منه، ويؤتى عرش من مئات الأميال بطرفة عين.

## التركيز القرآني على بشرية الأنبياء

يرى تفسير (من وحي القرآن) أن من أسرار التركيز القرآني على بشرية الأنبياء والمرسلين هو:

### أوّلاً: الحذر من الغلوّ

إن النظرة فوق البشرية إلى الأنبياء، تجعلنا نقع في الغلو من دون أن نشعر، ونحن نحسب أننا نحسن صنعاً.

وفي تفسيره لقوله تعالى: **﴿إذ قالَ الله يا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ الله قالَ سُبْحانَكَ ما يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ ما لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ ما فِي نَفْسِي ولا أَعْلَمُ ما فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ﴾**(المائدة: 116)، يؤكد السيّد المفسّر مدى الحاجة إلى «استيحاء هذا الأسلوب التربوي في دراستنا وأبحاثنا التي ندرس فيها حياة الأنبياء والأئمة والأولياء، فنستغرق في الجوانب العملية من حركة الإسلام في حياتهم الشخصية والعامة، لنبقى في خط الارتباط بالشخص من خلال الفكرة والرسالة والعمل، فيزيدنا ذلك ارتباطاً بالخط الصحيح، وابتعاداً عن مواطن الخطأ والضلال في

الطريق، ولا نستغرق في الأسرار الخفيّة الغامضة التي يثيرها البعض في حديثه عن هذه الشخصية أو تلك، ممن نعظّم من شخصيات الأنبياء والأولياء، لأن الاستغراق في الجوانب الضبابية الغامضة التي لا نستطيع فهمها ولا تعقّلها، قد يؤدي بنا إلى الانحراف في التصوّر، أو الوصول إلى درجة الغلوّ»[398].

**ثانياً: انتفاء اتخاذ الأسوة والقدوة**

«إنّ الفكرة القائلة بأن سيرة الأنبياء والأولياء لا تعتبر أساساً للدعوة إلى القدوة لأنهم فوق مستوانا غير صحيحة، لأن الأنبياء في ممارساتهم الروحيّة والعملية لا يتحركون من مستوى فوق مستوى البشر، بل يعيشون في الحياة بالطاقات البشرية العادية التي تتكامل وتتصاعد بالوعي والمعاناة»[399].

## رابعاً: معالم التفسير

الذي يقرأ تفسير ((من وحي القرآن)) يجد العديد من المعالم التي يتمتّع بها، وتبدو واضحةً جليّة في أجزائه المتعدّدة، وقراءته للآيات المباركة.

ولا نستطيع أنْ نذكر جميع معالم التفسير، بَيْد أنّنا سنذكر أهمّها وأبرزها:

**المعلم الأوّل**: طرح ما يُثار من إشكالات معاصرة.

**المعلم الثاني**: مناقشة تفسير الميزان.

**المعلم الثالث**: استعراض وجوه التفسير والترجيح.

**المعلم الرابع**: فلسفة التشريعات والأحكام.

**المعلم الخامس**: الاستيحاء (المبادئ والنماذج والدروس)

---

(398) (من وحي القرآن)، 6، ص132.

(399) م.ن، 6، ص246.

## المعلم الأوّل: طرح ما يثار من إشكالات معاصرة

طرح الإشكالات على الأحكام والتشريعات القرآنية التي يطرحها الآخر، ومحاولة مناقشتها الهادئة، والإجابة عن علامات الاستفهام المشككة في مدى حكمتها ومعاصرتها لواقعنا، مع كل ما حصل من تطورات ومتغيرات:

### المورد الأوّل: إشكالية الثابت والمتغير

هذه من أكبر الإشكاليات المعاصرة، وخلاصتها أن الإسلام والتشريعات القرآنية والأحكام، وحتى المفاهيم والعقائد والأفكار، ثابتة لا تتبدَّل، بينما الحياة وأساليبها في تطور مستمر وتغير دائم، فكيف يمكن للثابت أن يواكب، بل يكون مهيمناً على المتغير والمتطور؟

وقد عالج تفسير (من وحي القرآن) هذه الإشكالية في مناسبات عديدة ومواطن شتى بصورة مجملة تارة، ومفصّلة أخرى.

في سياق تفسيره لآية: ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾(الأنعام: 115)، عقد بحثاً بعنوان: (موقفنا من الدعوة إلى تطوير الإسلام)، طرح فيه هذه الإشكالية التي تعتقد أن «الإسلام وليد مرحلة زمنية معينة، تختلف حاجاتها عن حاجاتنا، وطريقة التفكير فيها عن طريقتنا، وكان التشريع فيها خاضعاً لتلك الحاجات، وكانت أساليب التفكير لديه منطلقة من تلك الطريقة، فلا بد لنا من أن ننفض عنه غبار السنين، ونأخذ أهدافه، ونطوّر وسائله، ونستوحيه في ما نتحرك فيه، ولا نتجمد أمام حروفه، فقد تحوّل الإسلام عندنا من فكر تفصيليّ إلى فكر عام، ومن شريعة شاملة إلى شريعة موحية. وهكذا يشعر الإنسان بأن الدين ليس قيداً يقيّد خطواته في طريق التقدم، بل هو حركة منطلقة شاملة توحي له بأن يأخذ حريته في نطاق الوحي، الذي لا تزيد مهمته، عن الإيحاء، ولا تفرض عليه شيئاً غير ذلك»[400].

(400) (من وحي القرآن)، 9، ص289.

يرى السيد أن هذا «كلام جميل يداعب أحلام الحرّية في الإنسان، ولكن الحقيقة أجمل وأوثق»، وذلك:

**أوّلاً**: إن الإسلام ليس حكايةً من حكايات التاريخ، ليقف في موقعه محدداً لنا نقطة الانطلاق، ثم يغيب في الضباب، ولكنه وحي الله الأخير بكلماته وأحكامه ومفاهيمه التي لا تتبدل.

**ثانياً**: ما معنى خضوع الإسلام لحركة التطوّر؟ هل معناه أن يخضع الإسلام للأفكار التي فرضت نفسها على واقع الحياة من خلال القوّة، أو من خلال ظروف معيّنة ضاغطة؟ وكيف نلزم فكراً ما بأن يتغيّر لمصلحة فكر آخر بعيداً عن قناعاته؟

إن القضية المطروحة في الساحة، هي أن يتطور الإسلام على هدى الأفكار الأخرى التي يعيش معها حركة الصراع في المفاهيم، وفي التشريع، وفي أساليب العمل، ونحن نعرف أن ذلك غير واقعيّ، لأنه يمثل الهزيمة أمامها، لا الانسجام معها.

«إن معنى انطلاقة الإسلام مع الحياة، هو أنه يستجيب لحاجاتها، فيضع لها التشريعات التي تمتد مع هذه الحاجات وتحتويها، ويلتقي مع مشاكلها، فيضع لها الحلول، على حسب مفاهيمه التي يراها صالحةً لكل زمان ومكان»[401].

**ثالثاً**: «إنّ الإسلام هو الذي يطوّر الحياة ويغيّرها ويحرّكها في اتجاه الخطوات والأهداف التي ترفع من مستواها ومستوى الإنسان فيها، فهو الذي يستجيب لحاجات التطور في ما يخطّط من مناهج وأساليب للتفكير، ويدفع بالعلم خطوات واسعة إلى الأمام، ويهيب بالإنسان أن يندفع نحوه ويتعامل معه من موقع الحاجة الباحثة عن أسرار الكون الذي سخره الله له، ليعرف من خلال ذلك ربّه ونفسه وحركة حياته كلها»[402].

---

(401) م.ن، 9، ص290.

(402) م.ن، 9، ص291.

**رابعاً**: الاجتهاد الذي فتح الإسلام كل أبوابه على مدى الزمن ولم يغلقه على نفسه، فهو الباب الذي يمكن أن ينفذ منه التبديل والتغيير والتطوير، «لا يعني الرأي الذي ينطلق من ثقافة الإنسان ومزاجه الخاص في ما يرتئيه من مصالح ومفاسد للحياة، ولا يعني التشريع المستقلّ الذي يتحرّك من التجارب المحدودة التي تفرض لهذه المرحلة تشريعاً، يمكن أن نتجاوزه إلى تشريع آخر في مرحلة أخرى، تماماً كما يفعل المشرّعون الذي يضعون القوانين في المجالس النيابية، في الدول الحاضرة القائمة على أساس أن التشريع للأمة من خلال ممثّليها، بل إنه يعني الرأي المستمدّ من القواعد الشرعية في فهم النصوص الدينيّة في الكتاب والسنّة، في ما يفهمه المجتهد منها، وفي ما يستوحيه مما ينسجم مع أجواء النص وإيحاءاته. فلا يمكن له أن يعطي رأياً في مقابل النص، أو يضع حكماً لم يرد به نص، ولم تفرضه قاعدة فقهية مستمدة من الكتاب والسنّة، حتى العقل الذي اعتبره بعض المجتهدين دليلاً من أدلّة الأحكام، لا بد له من أن يتحرك في نطاق الأفكار القطعيّة التي لا يقترب إليها الشك في ما يستفيده من ملاكات الأحكام، فلا مكان للحكم العقلي الظني في ذلك من قريب أو بعيد».

«إنّ الاجتهاد الإسلامي هو اجتهاد في فهم الإسلام، وليس اجتهاداً ذاتياً يستمد أفكاره من حركة الواقع، ولا مانع من أن يتغير الحكم الشرعي تبعاً لتغيّر الاجتهاد، ولكنّ تغيّر الاجتهاد لا يخضع للتغييرات الحاصلة من الخارج، بل من خلال اكتشاف خطأ في الاجتهاد السابق، أو خلل في فهم النصّ أو في تطبيقه، أو في قاعدة شرعيّة لا يكون لها مجال في هذا المورد أو ذاك، لأن قاعدةً شرعيةً أخرى هي الأولى في هذا الموضع أو ذاك»[403].

## المورد الثاني: إشكالية التبعيض

وخلاصة هذه الإشكالية، «أنَّ بإمكاننا أنَّ نأخذ من الإسلام الجانب الروحي والأخلاقي في المفاهيم والتشريعات المتعلّقة بالحياة، ولا سيّما ما

(403) (من وحي القرآن)، 9، ص293.

يتعلق منها بالجانب العبادي أو الأحوال الشخصية، أمّا التنظيم الاقتصادي والسياسي والتخطيط الاجتماعي، فلا بدَّ لنا فيه من الرجوع إلى الفكر الأوروبي، لأن هذا الفكر يرتكز على قواعد علمية مبنية على دراسة الواقع من خلال المعطيات العامة التي أفرزها»، وأن «التشريعات الإسلامية التي تتصل بهذه الجوانب، لا تفي بحاجة الحياة إلى التنظيم والتخطيط»[404].

يلاحظ السيد المفسر أنَّ هذا اللّون من التفكير «محكوم بعقلية الانبهار بالفكر الأوروبي الذي قد يعتبره فوق مستوى النقد، بل هو باعث الحياة المتطورة على صورته»، وكان من الأجدر بأصحابه، من منطلق الإخلاص للتفكير العلمي، «أن يدققوا في القواعد الإسلامية العامة التي تضمَّنتها نصوص الكتاب والسنّة، وفصّلتها أبحاث الفقهاء المسلمين المستمدة من المصادر الأصيلة للتشريع، ليطّلعوا على الإمكانات الفكرية والقانونية التي تستطيع أن تدفع بحياة المجتمع إلى الأمام».

ولا يكون اختلاف الشكل العملي للأوضاع الإدارية والسياسية والاقتصادية التي كانت في الماضي ـ عندما كان الإسلام يحكم الحياة ـ مع الشكل الموجود الآن، مبرراً لتبني عملية التبعيض، «لأن من الممكن للاجتهاد الإسلامي أن يلاحظ وجود بدائل من قلب التشريع مما يملأ هذا الفراغ»[405].

إنّ الاعتقاد بوجود حكم شرعي في كل واقعة من وقائع الحياة، وإن كان صحيحاً إجمالاً، بيد أنه لا يتعارض «وإمكان وجود فراغ يمارس فيه ولي الأمر حرية التحرك في بعض المجالات العملية العامة، كما يفرض على المفكرين المسلمين متابعة البحث عن الأحكام الشرعية، في كل ما استحدثه الإنسان من أوضاع الحياة وشؤونها وأساليبها، في الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، لئلا يبقى الإنسان المسلم في حيرة أمام حركة التطور العام في الحياة، إذ يبقى هذا البحث خاضعاً للمبادئ

---

(404) م.ن، 2، ص118.

(405) م.ن، 2، ص119.

العامة والتصورات الكلية للشريعة، لا مجرد اجتهاد آخر خالٍ من أي ضوابط مقررة. من هنا، فإننا لا نبرر اختيار أساليب الفكر المضادّ في بعض الجوانب، والأخذ بالإسلام في البعض الآخر، لأننا نكون مصداقاً لقول الله سبحانه في حديثه عن اليهود: ﴿**أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتابِ وتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ**﴾(البقرة: 85)»[406].

**المورد الثالث: الشورى ونظام الحكم**

في تفسيره لآية الشورى: ﴿**فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ ولَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ واسْتَغْفِرْ لَهُمْ وشاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**﴾(آل عمران: 159) يعقد بحثاً بعنوان (الآية وعلاقتها بالشورى في الحكم)، يناقش فيه ما أثاره ويثيره الكثير من المفكرين الإسلاميين في حديثهم عن فقرة ﴿**وشاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾ من الآية، موضوع الشورى، وعلاقتها بشرعيتها كأساس للحكم الإسلامي، فرأوا فيها «قاعدة التشريع التي توحي للرسول(ص) وللأمّة من خلاله، بأن يعتمد الشورى كأساس للقضايا العامة، ليكون ذلك دستوراً عملياً شاملاً، حتى في الحالات التي لا تحتاج فيها القيادة إلى ذلك، كما في حالة وجود إمام معصوم».

ويرى السيد المفسر أنّنا «لا نستطيع أن نوافق على إخضاع الآية لهذه الفكرة»، وذلك لأمرين أساسين:

**الأمر الأوّل**: «إننا لا نلمح فيها مثل هذا الجو، فقد وردت في الحديث عن السلوك العملي للرسول(ص) مع المسلمين، كوجه للصورة الإنسانية الإسلامية التي تتمثّل فيها إنسانيّة الرسالة وواقعيتها، في ما يعيشه الرسول(ص) مع أصحابه من الرحمة في رقّة القلب ولين الكلمة، وفي ما يريد اللّه له أن يعيشه معهم من العفو عنهم والاستغفار لهم إذا أخطأوا، ومن استشارتهم في الأمر كأسلوبٍ من أساليب تأكيد اهتمامه بهم وتقديره لهم،

(406) (من وحي القرآن)، 2، ص119.

وإعدادهم من خلال ذلك للمستقبل، ليعتادوا على التفكير في الأمور».

**الأمر الثاني**: إن الآية لا تتحدث «عمّا تفرضه الاستشارة من مسؤوليات على المستشير إذا لم يقتنع بالرأي المشار به، كما هو المفروض في ما تقتضيه فكرة الشورى في اعتبارها قاعدةً لشرعية الحكم في الدولة الإسلامية، من حيث الإلزام للأمة بما تفرضه من قرارات وما تستتبعه من التزامات، بل ربما نستوحي من الفقرة التالية **﴿فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾**، أن الاستشارة لا تفرض شيئاً، بل القضية هي إرادة الإنسان وعزمه المنطلق من قناعته بعد الاستشارة، سواء كانت منسجمةً معها أو غير منسجمة»[407].

**الأمر الثالث**: ويؤكد معنى عدم فرض الاستشارة، أو يوحي به، الأحاديث الواردة في هذا المجال.

منها: لما نزلت **﴿وَشاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾**، قال رسول الله(ص): «**أما إنّ الله ورسوله لغنيّان عنها، ولكن جعلها الله تعالى رحمةً لأمّتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غيّاً**».

ومنها: عن علي بن مهزيار، قال: كتب إليّ أبو جعفر ـ الإمام محمد الباقر(ع) ـ أن «**سل فلاناً أن يشير عليّ ويتخيّر لنفسه، فهو يعلم ما يجوز في بلده، وكيف يعامل السلاطين، فإن المشورة مباركة، قال الله تعالى لنبيه في محكم كتابه: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ واسْتَغْفِرْ لَهُمْ وشاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾**، فإن كان ما يقول ممّا يجوز كنت أصوّب رأيه، وإن كان غير ذلك، رجوت أن أضعه على الطريق الواضح إن شاء الله»[408].

ومنها: عن الإمام علي بن موسى الرضا(ع) لبعض أصحابه، «**أن رسول الله(ص) كان يستشير أصحابه، ثم يعزم على ما يريد**»[409].

---

(407) (من وحي القرآن)، 6، ص345.

(408) بحار الأنوار، 72، ص330.

(409) م.ن، 72، ص328.

وكان الرسول(ص) في تربيته الناس على الشورى، يحضُّهم على التمييز، في كل مورد يريدون أن يدلوا إليه برأيهم في بعض مسائل الحرب والسلم، بين ما هو تكليف إلهي شرعي، وما هو تدبير بشري صادر عن شخص النبي، ليشيروا عليه بآرائهم فيما لو كان رأيه(ص) رأياً خاصّاً. وهذا ما رواه كتّاب السيرة في يوم بدر، إذ قال له الحباب بن المنذر: يا رسول الله: أرأيت هذا المنزل؛ أمنزلاً أنزله الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال(ص): **بل هو الرأي والحرب والمكيدة.**

وربما كان النبي(ص) يقوم بالعمل، ليستثير رأي أصحابه بالمناقشة فيه، ليفكروا في الرأي البديل، فيدرّبهم على التفكير في الأمور، ويوجه القيادات من بعده إلى الاستماع إلى آراء القاعدة الشعبية في قرارات القيادة، من أجل تسديد الرأي، وتعميق العلاقة بين القيادة والقاعدة على أساس المسؤولية المشتركة في التقرير والتنفيذ، مع الحفاظ على الموقع القيادي للقيادة، لأن مسألة الشورى تتحرك في المرحلة التي تسبق القرار الحاسم في الموقف أو في المعركة[410].

## المورد الرابع: إشكالية قسوة بعض التشريعات

بمناسبة تفسيره لآية عقوبة المفسدين في الأرض: **﴿إِنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ ورَسُولَهُ ويَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَو يُصَلَّبُوا أَو تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَو يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا ولَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾**(المائدة: 33)، عقد بحثاً بعنوان: كيف نفسر «قسوة» هذا التشريع؟ يجيب على ما يثار من «فكرة قسوة هذا التشريع، بما لا يتناسب مع صفة الرحمة الّتي يتحدث عنها الإسلام كصفة لازمة لتشريعاته». ويرى أن هذه الإشكالية قائمة على عدم التفريق بين الرحمة الشاملة للمجتمع بحياته الآمنة المطمئنة، وعاطفة الشفقة على الفرد المفسد في المجتمع، فلا بد من النظرة الحكيمة التي تحقق

---

(410) (من وحي القرآن)، 6، ص345 ـ 346.

المصالح العليا للأمة، ولذا يدعو إلى «ضرورة دراسة «الرحمة» ضمن نطاق تحديد المصلحة الواقعيّة لحياة الإنسان العامة والخاصة، لا نطاق العاطفة المتمثلة في الشفقة كإحساس ذاتي عاطفي، الأمر الَّذي يجعلنا ندخل في عمليّة توازن ومقارنة بين حجم الجريمة الّتي يقوم بها هؤلاء المحاربون للّه ولرسوله، المفسدون في الأرض، وتأثيرها على سلامة المجتمع الَّذي يتعرض للخطر من قبل هؤلاء، وبين حجم العقاب الَّذي يراد منه أن يكون عنصر ردع للآخرين، لئلا يتكرر ظهور مثل هذه النماذج البشريّة المجرمة المنحرفة، الّتي تُسيء إلى النّاس عندما تُسيء إلى حدود اللّه الّتي تنظّم السلامة العامة للمجتمع».

«ومن هنا، كان التشريع الإسلامي في تناوله للمشكلة من جذورها، يعيش ويتحرك في الواقع الإنساني، بحيث لا يحل جانباً من المشكلة دون آخر، بل يضع حدّاً للمعاناة الدّائمة الّتي تنتج عن مثل هذه المشكلات من خلال استئصالها، فيعيش المجتمع بذلك في راحة ووئام»[411].

ولهذا وضع التشريع القرآني الرباني وسائل حاسمة وصارمة «لحفظ الأمن، ومنع النفوس الشريرة من الاندفاع بعيداً عن نوازعها الذاتيّة المنحرفة، الّتي تندفع نحو القتل والنهب وقطع الطريق وتدبير المكائد للإسلام والمسلمين، وإشاعة الفوضى والخراب والفساد في حياة النَّاس»[412].

## المورد الخامس: شبهات حول عقوبة الإعدام

عقد تفسير (من وحي القرآن) بحثاً رائعاً تحت عنوان: (شبهات حول تشريع الإعدام للقاتل)، بمناسبة آية القصاص: **﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾**(البقرة: 179)، أجاب فيه عن الإشكالات المعاصرة التي يطرحها الكثير من المنظّرين والباحثين، ومن أهمها:

---

(411) (من وحي القرآن)، 8، ص154.

(412) م.ن، 8، ص147.

**الشبهة الأولى**: لا يجوز أن نعالج الجريمة بجريمة مماثلة، أو نحلّ المشكلة بمشكلة مثلها، بإعدام حياة ثانية، وفقدان المجتمع لفرد آخر من أفراده.

**الشبهة الثّانية**: إن عقوبة القصاص لا تنسجم مع النتيجة التي نخرج بها في دراستنا لشخصية المجرم، فإن الجريمة لا تنشأ من عقدة متأصلة ذاتية في نفسه، بل تنشأ من خلال ظروف داخلية وخارجية طارئة في محيط حياته، فتشكّل لديه عقدةً نفسيةً تتحكم في سلوكه، وتضغط على واقعة الفردي والاجتماعي... فلا بد للمشترع من مواجهتها وعلاجها، بقتل المرض لا بقتل المريض، وذلك باتباع الأساليب التي تشفيه من مرضه، ليتحول إلى عنصر صحيح فاعل يشارك في خدمة المجتمع.

**الشبهة الثّالثة**: إن هذه الرحمة التي تعبر عن عمق المعاني الإنسانية للشريعة، لا تتناسب مع عقوبة الإعدام للقاتل، بل المناسب أن يفتح أمامه باب العفو والتسامح والتراجع عن الخطأ[413].

يجيب السيد المفسر عن هذه الإشكالات الثلاثة بسبع نقاط، نذكر ـ باختصار ـ خمساً منها، ونحيل القارئ إلى مراجعة التفسير، إن أراد التفصيل:

1 ـ إن الكثير من هذه الأفكار كان نتيجةً للتربية الفردية الخاضعة للفكر الرأسمالي الذي يستغرق في الفرد ليعتبره كلَّ شيء، فهو الأساس الذي يحصل المجتمع على سلامته وتطوره من خلاله...

2 ـ إن احترام الفرد هو في المجالات التي لا تهدد المجتمع في سلامته، لأن سلامة المجتمع أكثر أهميةً من سلامة الفرد في حالات التزاحم، وبذلك، كان إعدام القاتل عقوبةً ذات اتجاهين، فهي من جهة ترتبط بحصر المشكلة في إطارها المحدود بالنسبة إلى أولياء المقتول، لأنها تنفس عنهم المشاعر الحادة التي يمكن أن تنفجر في مساحة أكبر، وهذا ما نستوحيه من الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿**ولا تَقْتُلُوا النَّفْسَ**

---

(413) (من وحي القرآن)، 3، ص230.

**الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ومَن قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِف فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كانَ مَنصُوراً﴾**(الإسراء: 33)، وهي من جهة أخرى، تمثّل عنصراً رادعاً للآخرين الذين يفكرون في القيام بجريمة القتل ضد أفراد آخرين. . .

3 ـ إن التركيز على العقلية الفردية في العمل وفي التشريع، يجعلنا نعيد النظر في كثير من المبادئ التي يسير عليها الناس في مختلف أوضاعهم، فنحن نرى أن الأمة تضحّي بالآلاف من الجنود من أجل الحفاظ على عزتها وكرامتها وسلامتها، وذلك في الحالات التي تتعرض فيها للخطر من القوى الظالمة الغاشمة التي تريد أن تستعبدها وتستعمرها. . .

أمّا السلبيات التي تحدث من خلال ذلك، فإنها طبيعية في كل تشريع تتقدم فيه الإيجابيات على السلبيات، لأننا لا نجد أيّ حل لأية مشكلة، إلا ونجد هناك مشاكل صغيرة تتجمع في طريق الحل.

إن إعدام القاتل قد يفقدنا عدة أفراد من المجتمع، ولكنه يحمي لنا حياة المجتمع كله في الحاضر والمستقبل، سواء منهم الذين يفكرون في القتل، أو الذين يفكر الآخرون في أن يقتلوهم، ما يجعل المعادلة سليمةً من ناحية العدالة. وهذا ما عبّرت عنه الآية تعبيراً دقيقاً في قوله تعالى: **﴿ولَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ﴾**.

4 ـ إن الفكرة التي تقول: إن إعدام القاتل يضيف إلى الجريمة جريمة ثانية. . . مغلوطة، لسبب بسيط جداً، وهو أن القاتل قد أعدم حياة المقتول بغير حق، لأن هذا هو المفروض في موضوع القصاص، فقد كانت تلك الحياة وديعةً مسالمةً بريئة، فهي حياة محترمة تبعث على الاحترام، أما حياة القاتل، فهي حياة باغية ظالمة معتدية.

ولعل من الطريف أن ننقل في هذا المجال الحوار الذي دار بين شاعر مشكك وشاعر مؤمن حول موضوع قطع يد السارق، وقطع يد غير السارق، فإن الأولى تقطع بسرقة ربع دينار، بينما تدفع دية الأخرى خمسمائة دينار.

قال الأول:

يدٌ بخمس مئين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار
تحكّمٌ ما لنا إلا السكوت له وأن نعوذ بمولانا من النار

فأجابه الثاني:

عزّ الأمانة أغلاها، وأرخصها ذلّ الخيانة فانظر حكمة الباري

5 ـ إن الرحمة التي يثيرها الإسلام في مفهومه الروحي والعملي، لا تعني الانفعال الذي يرتبط بالشفقة، بل تعني مواجهة الواقع بما يحقق مصلحة الإنسان في المستوى الشامل، تماماً كما هي الحال عندما يضطر الجرّاح إلى بتر أحد الأعضاء لحماية الحياة للجسد كله، فإن ذلك يمثل الرحمة للإنسان المريض. إن الرحمة للذين يعيشون الحياة من موقع الرحمة لحركة الحياة، لا للذين يقضون على الحياة ويطعنونها في الصميم.

إن التشريع لا يتعامل مع العاطفة، بل يتعامل مع المصلحة العامة للإنسان، ولهذا جاءت الآية لتقرر الحقيقة الشاملة في قوله تعالى: **﴿ولَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾**.

ولعل في الإشارة إلى أولي الألباب دعوة إلى العقل لكي يتحرك في داخل ذوي العقول، ليعرف كيف يحفظ التشريع حياة الناس على أساس من التقوى والإيمان، بعيداً عن كل عاطفة وانفعال ذاتي[(414)].

## المورد السادس: إشكاليّة الأكثريّة العدديّة

وبمناسبة قوله تعالى: **﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾**(الأنعام: 116)، طرح تفسير (من وحي القرآن) إشكالية الأكثرية العددية في النظم الديمقراطية المعاصرة التي تعتقد أن «الأكثرية تمثل الحقيقة، أو الفكر

(414) (من وحي القرآن)، 3، ص231 ـ 236.

الأقرب إليها، وبذلك اعتبرت أساساً للتنظيم في جميع المؤسسات التي تحتاج إلى وضع القوانين وإصدار القرارات، عندما يختلف الأعضاء بين رأي موافق ورأي مخالف، فيكون رأي الأكثرية، ولو بزيادة واحد، هو الخطّ الفاصل بين الحق والباطل، سواء في ذلك على مستوى الجمعيات أو الأحزاب أو الشركات أو الحكومات، أو على مستوى الأمة كلها، والاتجاه يرتكز على هذه القاعدة».

يسجل تفسير (من وحي القرآن) ملاحظات نقدية عديدة على هذا الاتجاه، ومن منظور قرآني:

**الملاحظة الأولى**: إن القرآن الكريم «لا يوافق على هذا الاتجاه، بل يعمل ـ بدلاً من ذلك ـ على الإيحاء للإنسان بأن الحقيقة هي في الجانب المقابل، أي عند الأقليّة، ولذلك كثرت الأحاديث في الآيات الكريمة عن ذلك ﴿**ولكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ**﴾(هود: 17)، أو ﴿**ولكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾(الأعراف: 187)، أو ﴿**وَأَكْثَرُهُمْ فاسِقُونَ**﴾(التوبة: 8)، لأن الأكثرية ـ عادةً ـ تمثل التيار الذي يحكم الحياة من جانبها السهل الذي يقف مع الرغبات الحسيّة وغير الحسيّة التي تنادي بها النفس الأمارة بالسوء، أمّا الأقليّة، فهم الذين يتعاملون مع الحياة من موقع المسؤولية الصعبة، ويمثلون الطليعة في كل مجتمع، ولهذا كانوا هم أتباع الدعوات الرساليّة والثوريّة والإصلاحيّة، الذين حملوا الأعباء الكبيرة، وتحمّلوا الجهد العظيم، وعاشوا في مواكب الشهادة، بينما كانت الأكثرية في الجانب المقابل من الرسالة والثورة والإصلاح»[415].

**الملاحظة الثّانية**: «إن القرآن لا يعتبر الكثرة العددية أساساً للنتائج الإيجابية على مستوى الحقيقة، لأن للحقيقة أساساً ينطلق من الوحي الإلهي من جهة، ومن الفكر الهادئ الموضوعي العميق من جهة أخرى، ولن يكون للأرقام الكثيرة أيّ تأثير في هذا المجال، لأنها لا تستطيع أن تتقدم خطوةً واحدةً إلى الأمام، ما لم تنطلق من موقع فكر ينضمّ إلى

(415) (من وحي القرآن)، 9، ص293.

فكر، لتكون القضية قضيّة شورى يتداول فيها الناس الأفكار في جولة فكريّة تتحرك في خطّ الحوار، لتقدم ـ في نهاية المطاف ـ الرأي الأفضل، الذي لا يفرض نفسه على القيادة، بل يمنحها فرصة الاقتراب من الخط السليم، ولترى رأيها النهائي حول الموضوع سلباً أو إيجاباً»[416].

**الملاحظة الثالثة**: «لا بدّ من التمييز بين الأكثرية الواعية المفكّرة المخلصة، والأكثرية الساذجة المنفعلة المزيّفة، ولا بدَّ لنا ـ في نطاق ذلك ـ من تحديد المسألة التي تعيش فيها الأكثرية روح الشورى من أجل الوصول إلى الحقيقة، في مقابل الأكثرية التي تعيش روح التنافس والصراع من أجل الحصول على موقع ما بعيداً عن قضية الحق والباطل في ساحة الصراع»[417].

## المورد السابع: إشكالية الطلاق

بمناسبة آيات الطلاق، لا ينسى السيد المفسر ما يثيره البعض من إشكالات حول جدوى مشروعية الطلاق، تحت عنوان (موقع الطلاق من التشريع الإسلامي)، لأنه يسيء إلى استقرار الحياة الزوجية عندما يفسح المجال لفسخها في أيّة لحظة، ولو من دون مبررات معقولة، ما يسبب الكثير من المشاكل الاجتماعية للزوجة، وللأولاد بشكل خاص.. ولا يزال علماء الاجتماع يتابعون الحديث عن المشاكل الصعبة الناتجة من ذلك، من تعقيدٍ لأولاد الطلاق في نطاق الإحصائيات الكثيرة البالغة الدلالة على النتائج الوخيمة للطلاق.

ويجيب السيد على هذه الإشكالية، بتأكيده انسجام تشريع الطلاق «مع طبيعة الأشياء، ومع طبيعة العلاقات الإنسانية التي تمثل العلاقة الزوجية إحدى مظاهرها، لأنها مثل العلاقات التي تجمع الناس مع بعضهم البعض تحت تأثير أي عنصر من العناصر المتنوعة: اجتماعية، وفكرية، وعاطفية، واقتصادية، ودينية، وسياسية... وقد يكون من

(416) م.ن، 8، 294.

(417) م.ن، 8، ص295.

الطبيعي أن يخضع استمرارها وامتدادها للظروف النفسية والحياتية التي يعيشها الطرفان، فإن من الصعب بقاء أية علاقة بشكل طبيعي ومعقول في حالة فقدان العناصر التي تكفل الاستمرار».

ويضرب مثلاً بشريكين في علاقة مادية، «اختلّت ثقتهما ببعضهما البعض، أو اكتشفا اختلاف أفكارهما أو مزاجهما بالمستوى الذي تتحول فيه الشركة إلى مشاكل وحوادث يومية، فإن الحل المعقول لذلك، أن تفسخ الشركة، لئلا تتحول الحياة بينهما إلى جحيم لا يطاق لكلٍّ من الطرفين».

«فإذا انتقلنا إلى العلاقة الزوجية، رأيناها ترتكز على عنصري المودّة والرحمة، وذلك في قوله تعالى: **﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً ورَحْمَةً إِنَّ فِي ذٰلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾**(الروم: 21)، فإذا استمرت الحياة بينهما على هذا الأساس، أمكن لها أن تكون طبيعيةً مستمرة، سواء كان الاستمرار ناشئاً من التعاون بينهما في تحقيق ذلك، أو من تضحية أحدهما بمزاجه وسلوكه لمصلحة الفريق الآخر. أما إذا تحطم هذا الأساس، فحدثت العداوة بدلاً من المحبة، والقسوة بدلاً من الرحمة، أو اكتشف أحد الطرفين أو كلاهما أن الانسجام مفقود في أكثر من جهة.. فإن أمامنا أحد حلين:

إما أن نقول لهما: استمرا على هذه العلاقة، وليصبر كل منكما على صاحبه، وليضحّ كل منكما بمزاجه وذوقه وطريقته في الحياة..

وهذا حلٌّ غير عملي، لأن الزواج من العلاقات المستمرة المتصلة بكل جوانب الحياة اليومية للإنسان بشكل متداخل، فليس من الطبيعي أن يفرض على الإنسان الاستمرار في الخضوع للضغط النفسي إلى ما لا نهاية، بل قد يؤدي ذلك إلى الانفجار ـ ولو بعد حين ـ كنتيجة للحياة الرتيبة التي تخلق المزيد من المشاكل على أساس حالة التماس الدائم.

ولعل من أوضح الدلائل على صعوبة هذا الحل وعدم واقعيته، أن الفئات التي حرمت الطلاق، لجأت إلى حلّ الانفصال الجسدي والهجران، لإدراكها أن الاستمرار غير عملي. ولكنها وقعت في مشكلة

أخرى، وهي الإحساس بالارتباط الذي لا يمثل أي شيء للطرفين، في الوقت الذي لا يستطيعان معه التخلص منه، ليتفرغا لعلاقة جديدة ناجحة بدلاً من العلاقة القديمة الفاشلة، ما يجعل الحياة لديهما جحيماً لا يطاق، أو طريقاً للانحراف..

فلم يبق إلا الحل الثاني، وهو أن نقول لهما: إن بإمكانهما أن ينفصلا ويبحثا عن تجربة جديدة، باعتبار ذلك ضرورةً حياتية، فيكون أبغض الحلال إلى الله، تماماً كما هي العملية الجراحية عند استفحال المرض»[418].

ويستشهد السيد المفسر بأحد الأطباء النفسيين الفرنسيين، الدكتور بروتللي، الذي يرى أنه «لا يوجد ما يسمى ابن الطلاق.. فإن ذلك مجرد عذر سهل وتبرير غير واع لكل حماقات سوء التربية، ولعدم كفاية النصح والعجز عن التفتح، ولكن ما يوجد حقاً، هو الصراع بين أبوين متنافرين، فالطلاق إذاً لا يخلق حالة، ولكنه يعمل على تسوية مشكلة. والصراع هو الذي لا يتحمله الطفل، فحين يتفتح الطفل، يكون محتاجاً إلى الدفء والحنان والاستقرار والأمان، وكلها مستوحاة من الأب والأم معاً..».

ويلفت النظر في ختام الجواب إلى ملاحظة مهمة سارية في كل الإشكالات المطروحة على التشريعات القرآنية، وهي:

«أن أي تشريع في جانب السلب والإيجاب، لا يمكن أن يكون حلاً مطلقاً للمشكلة، بل كل ما هناك، أنه يمثل الحل النسبي الذي يجمع إلى الإيجابيات بعض السلبيات. ففي جانب الإلزام بالفعل، لا بد من أن تكون إيجابيات الفعل أكثر من سلبياته، وفي جانب الإلزام بالترك، يكون الأمر بالعكس، فتكون إيجابيات الترك أكثر من سلبياته..

وهكذا تكون النتيجة الحاسمة في موضوعنا هذا، وهي أن الطلاق يعتبر عملاً إيجابياً في حركة العلاقة الزوجية في الحياة، ولكنه ـ في

---

(418) (من وحي القرآن)، 4، ص295 ـ 296.

الوقت نفسه ـ لا يخلو من بعض السلبيات في نتائجه العملية بالنسبة إلى الزوجين والأولاد وإلى المجتمع بشكل عام..»[419].

## المورد الثامن: إشكالية المساواة بين الرجل والمرأة

في أجواء القراءة الإجمالية لسورة النساء، يتحدث السيد المفسر عن إشكالية التماهي بين الرجال والنساء في المجتمع تحت شعار المساواة، فقد حاولت المدنية الحديثة «أن تماهي بالمطلق بين الرجل والمرأة من خلال فكرة المساواة، التي حصرت همّها بالإطار الإنساني العام الجامع للمرأة والرجل، من دون التفاتٍ إلى الجوانب الخاصة المميزة لكل منهما، ما أبعدها، أيضاً، عن مبدأ التوازن». لذا «نهضت على مفهوم المساواة بينها وبين الرجل، على ضوء فكرة الحريات، فقالوا بأن المرأة إنسانة مستعبدة ومقهورة ومظلومة في البيت وفي العمل وفي علاقات الحياة، فلا بد لها من أن تأخذ حريتها، كجزء من حركة الحرية في حياة الإنسان، لكي تفجر طاقاتها في بناء الحياة والإنسان»[420].

يسجل تفسير (من وحي القرآن) على هذه الإشكالية النقاط التالية:

**أوّلاً**: إن هذه النظرة هي «بمثابة ردّ فعل على الواقع القاسي الذي كانت تعاني منه المرأة، وهي كأيّ ردّ فعل، تفتقد الاتزان والهدوء، فكان أن منحت المرأة الحرية في كل مجال، وطالبت لها بالمساواة في كل شيء، وبدأ السير في اتجاه الخطأ من هذا الموقع، الذي ساهم في إلغاء خصوصية كلّ من الرجل والمرأة، فأبعد كلاً منهما عن أن يكون إنساناً من نوع خاص، لتتكامل الإنسانية، في نموذجها الإنساني، في جوانب اللقاء وفي جوانب الافتراق، فانطلقت المرأة في محاولة الاسترجال، وانطلق الرجل في محاولات التأنّث أو التّخنّث، فباتت المرأة غريبةً عن نفسها، وبات الرجل غريباً عن نفسه أيضاً»[421].

---

(419) م.ن، 4، ص297 ـ 298.

(420) م.ن، 7، ص11.

(421) م.ن، 7، ص12.

**ثانياً**: لا يمكن إنكار وجود عبقريات نسائيّة استطاعت فرض نفسها في كثير من مجالات المعرفة والتحرك، وأن للمرأة طاقات يمكن أن تبدع فيها في أكثر من موقع، «ولكن ذلك لا يمنع من بقاء حالة فراغ في داخل المرأة وفي داخل الرجل، أبقت المشكلة قائمةً في مجال الحرية والمساواة. ولا نزال نسمع الأصوات التي تنطلق بين حين وآخر، من قبل مجموعات كبيرة من النساء، في أكثر من بلد، للعودة إلى الأجواء العائلية المنزلية الحميمة التي فقدتها المرأة بفعل صرعة المساواة، ما يدل على أن التطور الجديد لم يحل مشكلةً للمرأة، إلا بخلق مشكلة أخرى»(422).

**ثالثاً**: أراد الإسلام للمرأة أن تكون (الإنسان ـ المرأة)، وللرجل أن يكون (الإنسان ـ الرجل)، من خلال النظرة الواقعية التي تجمع بين الخصوصية والشمول.

## المورد التاسع: إشكالية قوامة الرجال على النساء

أثار تفسير (من وحي القرآن) هذه الإشكالية في سياق تفسيره لآية القوامة: **﴿الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِم﴾**(النساء: 34)، «فقد يخيّل لبعض الناس أنها تعني السيادة والسيطرة، فليس للمرأة كلمة مقابل كلمة الزوج، وليس لها موقف أمام موقفه، سواء في ذلك في قضاياها الخاصة أو في القضايا العامّة، وليس لها اختيار في إدارة أمورها المالية والحياتية، وبذلك تتحول إلى كميّة مهملة خالية من كل سمات الشخصية الإنسانية المستقلة، لتكون الإنسان التابع، لا المستقل»(423).

ولكن هذا بعيدٌ عن الجو الإسلامي في التشريعات الخاصة بالأسرة، وذلك لعدة أمور:

**الأمر الأوّل**: أن الزواج «لا يلغي شخصية المرأة في جميع الأمور

---

(422) (من وحي القرآن)، 7، ص12.

(423) م.ن، 7، ص231.

التي لا يشملها العقد الزوجي، من خلال ما تلتزم به المرأة من شؤون الحياة، بل كل ما يلزمها به من ناحية قانونية، هو الجانب الذي تلزم به نفسها، فإن لعقد الزواج ـ في طبيعته ـ مفهوماً محدوداً من خلال ما يفرضه من التزامات، لا بدَّ لكل منهما من الوقوف عندها تبعاً للالتزام بالعقد، وهو المفهوم الذي يفرض على الزوجة الاستجابة لزوجها في نطاق حاجته الجنسية كلما رغب إليها في ذلك، فليس لها أن تمنعه من ذلك، أو تقيم الحواجز المادية والمعنوية التي تحول بينه وبين تلبية حاجاته ـ في غير الحالات الطارئة التي تمثل مانعاً شرعياً أو صحياً، أو غير ذلك مما يخرج عن نطاق إرادتها الطبيعية. وليس لها على هذا الأساس أن تخرج من بيته بغير إذنه في الحالات الطبيعية، إذا كان ذلك منافياً لحقه في هذا المجال، وعلى الزوج أن يلبي رغبة زوجته في ذلك، وهو ما يلتقي مع مفهوم المعاشرة بالمعروف وحمايتها من الانحراف»[424].

«وعلى الزوج أن يكفل لزوجته النفقة في المعروف بحسب إمكاناته، في ما تقتضيه حاجاتها المادية بحسب حالها».

**الأمر الثاني**: إن لكلٍّ من الزوجين «الحرية في كل القضايا الذاتية المتعلقة بالأعمال الأخرى، في شؤون العمل المنزلي، وفي حدود الشخصية المالية والاجتماعية لكل منهما، مما لا يتنافى مع الالتزامات الزوجية الخاصة، فليس للرجل أن يفرض على زوجته القيام بإدارة البيت الزوجي، إلا على أساس التزامها بذلك في ضمن شرط شخصيّ بينهما، حتى في موضوع حضانة الأولاد ورعايتهم، فإنها ليست مسؤولية الزوجة من ناحية شرعية قانونية، بل هي مسؤولية الزوج، ولها الحق في أن تطلب أجراً على ذلك، باعتبار أن الإسلام يحترم عملها في نطاق قيمته الإنسانية والمادية».

**الأمر الثالث**: الزواج من منظور قرآني إسلامي «علاقة روحية متحركة على أساس إنسانيّ يجعل من شخصية كلّ منهما امتداداً روحياً لشخصية

---

(424) (من وحي القرآن)، 7، ص232.

الآخر، فأراد لهما أن ينطلقا من خلال المودّة التي تعبر عن العاطفة الصحيحة الحميمة في شعور كل منهما تجاه الآخر، ومن خلال الرحمة التي تعبّر عن وعي كل منهما لظروف الآخر في أحاسيسه وأفكاره وعلاقاته وتصرّفه معه ـ على هذا الأساس ـ انطلاقاً من الإرادة الإلهية.

وهذا ما عبّرت عنه الآية الكريمة: **﴿ومِنْ آياتِهِ أنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أنْفُسِكُمْ أزْواجاً لِتَسْكُنُوا إلَيْها وجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً ورَحْمَةً﴾**(الروم: 21)، وقوله تعالى: **﴿هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وأَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ﴾**(البقرة: 187)»[425].

**الأمر الرابع: التفضيل في قوله: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾**(النساء: 34)، ربما يكون وارداً في «قوة الرصيد العاطفي لدى المرأة الذي أودعه اللّه فيها وتأثيره في شخصيتها كأنثى وكأم. وقد يكون لذلك أثر كبير في انفعالها بالأحداث المأساوية، أو بالقضايا العاطفية، ما يوجب انحرافها عن الخط المتوازن في النظرة الهادئة للأشياء، ولا سيما في ما يتصل بالمشاكل التي قد تحدث في داخل الحياة الزوجية. وهذا هو ما تمثله الآية الكريمة التي تحدثت عن عدم قبول شاهدة واحدة في مقابل قبول شهادة رجل واحد في قوله تعالى: **﴿أنْ تَضِلَّ إحْداهُما فَتُذَكِّرَ إحْداهُمَا الأُخْرى﴾**(البقرة: 282)، ما يوحي بإمكانية الانحراف، فكان الاحتياط للعدالة يفرض ضمّ امرأة أخرى إليها لتذكّرها وتهديها سواء السبيل»[426].

«ويمكن أن تكون المسألة متّصلةً بالحالات الجسدية التي تتعرض لها المرأة الأم، من الحمل والإرضاع والتربية ونحوها، مما لا يترك لها المجال للتفرّغ والتركيز لإدارة شؤون الحياة الزوجية، وبذلك يكون التفضيل بمعنى الخصائص الذاتية التي تجعل قدرة الرجل على مواجهة الموقف بهدوء أكثر من المرأة في قضايا الطلاق والحاجات الذاتية الخاصة، ويمكن أن يكون هناك أشياء خفية لم نحط بعلمها، مما هي عند الله في تكوين الرجل والمرأة»[427].

---

(425) (من وحي القرآن)، ج7، ص233 ـ 234.

(426) م.ن ، ج7، ص236.

(427) م.ن ، ج7، ص237.

**الأمر الخامس**: اختصاص الرجل بمسؤولية الإنفاق، «ربما يكون مرتبطاً بما خطط له الإسلام من تنظيم الأسرة، في اعتبار دور الأمومة أساسيّاً في حياتها، ما يفقد المرأة الفرص الواسعة الكفيلة بتحقيق الاكتفاء الذاتي للأسرة، لأن الإسلام قد يرى أن الأسرة تحصل على المكاسب الكبيرة من خلال رعاية المرأة للبيت، أكثر مما تحصل عليه من ابتعادها عنه للعمل، بل ربما كان عمل المرأة ـ من خلال ما نشاهده من تجارب في واقعنا المعاصر ـ موجباً لكثير من النتائج السلبيّة الروحيّة والماديّة للأسرة، ولا سيما للأطفال الذين يفقدون رعاية الأم، لتتلقفهم الخادمات ودور الحضانة»[428].

## المورد العاشر: إشكالية العمليات الاستشهادية

في تفسيره لآية التهلكة: ﴿**وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إلى التَّهْلُكَةِ وأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾(البقرة: 195)، يطرح السيد المفسر إشكالية العمليات الاستشهادية التي يعبر عنها البعض بالعمليات الانتحارية، لما وصلت إليه الأمة من هزيمة نفسيّة في صراعها مع القوى الظالمة أو المحتلة في الداخل والخارج، سقطت فيها عناوين الجهاد، والحرية، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، حتى استطاع الكفر والاستكبار العالمي السيطرة على البلاد الإسلامية كلها.

يقول السيد: «هناك مسألة لا بد من الإشارة إليها في هذا السياق، لكثرة الجدل حولها من خلال تطبيق هذه الآية عليها، وهي العمليات الاستشهادية التي قام بها بعض المجاهدين في عصرنا الحاضر في مواجهتهم للصهيونية وللاستكبار العالمي، حيث يقوم أحد المجاهدين بتفجير نفسه من خلال ربط جسده بحزام من المتفجرات، أو الانطلاق بسيارة مملوءة بالقنابل المتفجرة، فيفجر نفسه بمركز من مراكز العدو، أو بمجموعة من جنوده، فقد أخذ بعض الفقهاء أو المتفقهين يصدر الفتاوى بحرمة هذا العمل، لأنه انتحار وإلقاء للنفس بالتهلكة»[429].

---

(428) (من وحي القرآن)، 7، ص237.

(429) م.ن، 4، ص92.

«ولكننا لا نرى فرقاً بينه وبين اقتحام المجاهد ساحة الحرب الجهادية، مع علمه أو غلبة ظنه بالقتل، إلا في أن القتل هناك بيد العدو، وفي هذه القضية بيده، ولكن هذا الفرق ليس بفارق من حيث الحكم الشرعي، ما دامت خطة الجهاد تفرض ذلك، من خلال حاجة المعركة للوصول إلى النتائج الإيجابية على مستوى المرحلة في خط الاستراتيجية والهدف النهائي الكبير. وماذا يقول هؤلاء في حاجة الحرب إلى اقتحام المجاهدين للأرض المزروعة بالألغام التي تتفجر بالأشخاص الذين يمرون عليها؟ فإنه قد يجوز لهم، أو يجب عليهم القيام بذلك، إذا توقف النصر عليه.

وربما كانت مشكلة هؤلاء، أنهم لا يؤمنون بالجهاد من حيث المبدأ في هذه المرحلة من عمر الإسلام، ويرون أن التكليف الشرعي يفرض عليهم القعود والانتظار إلى ظهور الإمام المهدي(عج)، ليبرروا لأنفسهم الابتعاد عن ساحة المعركة، وليثيروا النكير على المجاهدين في كل ساحات الصراع»[430].

## المورد الحادي عشر: خرافة مأساة إبليس

تحت هذا العنوان، عقد تفسير (من وحي القرآن) بحثاً يردُّ فيه على محاولة «بعض المتفلسفين تصوير إبليس في قضية إيمانه بصورة المأساة، فصوروه بصورة الموحد الخالص في توحيده، المؤمن العميق في إيمانه، لأنه رفض السجود لآدم انطلاقاً من رغبته في توحيده العبادة للّه، فلا يريد أن يشرك أحداً في السجود له، وإن كان ذلك بأمر من الله، فهو مستعد لتقبل عذاب الله في سبيل الإخلاص لمحبته له وإيمانه به»[431].

يبدو أنّ السيد المفسر يشير إلى كتاب (نقد الفكر الديني) الذي يتضمن محاضرةً للمؤلف بعنوان: (مأساة إبليس)، يسجِّل فيها دفاعه عن إبليس، ويبرر إباءه السجود لآدم بالأمور التالية:

1 ـ «لا شك أنَّ إبليس خالف الأمر الإلهي عندما رفض السجود

(430) (من وحي القرآن)، 4، ص93.

(431) م.ن، 1، ص242.

لآدم، غير أنه كان منسجماً كل الانسجام مع المشيئة الإلهية ومع واجبه المطلق نحو ربه»!![432]

«ولو شاء الله لإبليس أن يقع ساجداً لتوه، إذ لا حول ولا قوة للعبد على رد المشيئة الإلهية»[433].

2 ـ «لو وقع إبليس ساجداً لآدم، لخرج عن حقيقة التوحيد، وعصى واجبه المطلق نحو معبوده»[434]!!

3 ـ «برر إبليس رفضه السجود لآدم تبريراً منطقياً واضحاً، إذ قال: **﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾**(ص: 76)»[435]!!

علما أنّ صاحب كتاب (نقد الفكر الديني)، يعتبر قصة إبليس من الأساطير والخرافات، وأنها برّمتها من «التفكير الميثولوجي ـ الديني الناتج عن خيال الإنسان الأسطوري وملكاته الخرافية»، وأن شخصية إبليس «شخصية ميثولوجية أبدعتها ملكة الإنسان الخرافية، وطوَّرها وضخمها خياله الخصب»[436]!!

مع أنّ صاحب الكتاب يأتي بفقرات عديدة من الآيات القرآنية من سورة البقرة (30 ـ 34)، وسورة الحجر (28 ـ 41)، وسورة الأعراف (10 ـ 17)، ومعنى ذلك، أنه يعتبر أنّ هذه الآيات تقص علينا أساطير وخرافات وخيالات!

ولا شك، فإن المؤلف يخلط بين الإرادتين التشريعيّة والتكوينيّة، كما كان يقول بعض الكافرين المشركين: **﴿وَقالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما عَبَدْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ ولا آباؤُنا ولا حَرَّمْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾**(النحل: 35).

(432) (من وحي القرآن)، 4، ص90.

(433) م.ن، 4، ص89.

(434) م.ن، 4، ص90.

(435) نقد الفكر الديني، ص83.

(436) م.ن، 83.

يرى السيد المفسِّر أن محاولة هؤلاء المتفلسفين تفسير امتناع إبليس عن السّجود لآدم، بأنّه كان الموحد الخالص في توحيده، المؤمن العميق في إيمانه، «لا ترتكز على أيّ أساس منطقي أو ديني»، وذلك لأمرين:

### الأمر الأوّل: الإباء عن كبرياء

«إن امتناع إبليس عن السجود لآدم كان بفعل الكبرياء، لا بفعل التوحيد والمحبة لله، وسنجد في شخصيته ـ في ما يأتي من حديث إبليس في القرآن ـ صفة الحاقد الذي يدفعه حقده إلى أن يمارس كل ما يستطيع من الأعمال الشريرة في سبيل تحطيم هذا الكائن في ذاته وفي ذريته، كسبيلٍ من سبل التنفيس عن حقده المكبوت في أعماقه، ولذا فإنه يطلب الخلودَ من أجل تحقيق هذه الغاية الشريرة في نفسه».

«وإذا كانت الصورة القرآنية هي هذه، فمن أين تأتي لنا صورة الموحّد لله، الفاني في ذاته، الذي يريد أن يحرق نفسه من أجل الاحتفاظ بصفاء حبه وإيمانه؟! إننا لا نستطيع أن نضع ذلك إلا في أجواء الخيالات الشعريّة التي تعيش في آفاق الشعراء الحالمين الذين يحاولون أن يمنحوا جو المأساة للمجرمين، انطلاقاً من الاستغراق الذاتي في مشاعر المجرم أمام مصيره، بعيداً عن دوافع الجريمة ونتائجها الشريرة في تأثيرها على البلاد والعباد، تماماً كالكثيرين الذين يشجبون قانون القصاص للقاتل على أساس المشاعر العاطفية الساذجة، بعيداً عن التخطيط الواعي للتشريع في حياة الإنسان»[437].

### الأمر الثاني: السجود لآدم طاعة لله وليس شركاً

«إن قضية السجود لا تمثل شكلاً من أشكال عبادة آدم ليتعارض مع الإيمان بالله وتوحيد عبادته، وكيف يأمر الله عباده بالإشراك به، وهو الذي لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، ولكنها تحية وتكرمة لآدم من جهة، كما حدث من يعقوب وأهله عند مقابلته لولده يوسف، في ما حدثنا الله عنه

(437) (من وحي القرآن)، 1، ص242.

في قوله تعالى: ﴿ورَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وخَرُّوا لَهُ سُجَّداً﴾(يوسف: 100)، وهي من جهة أخرى، طاعة للّه في امتثال أوامره، وفي تعظيم خلقه، كمظهرٍ من مظاهر عظمته»[438].

## المورد الثاني عشر: حقيقة السحر

يتناول تفسير (من وحي القرآن) موضوع السحر، ومدى حقيقته وواقعية تأثيره، في سياق تفسيره لقصة الملكين هاروت وماروت في سورة البقرة، والتي جاءت في سياق الحديث عن ممارسات اليهود الإفساديّة التخريبيّة: **﴿وَاتَّبَعُوا ما تَتْلُوا الشَّياطِينُ عَلى مُلْكِ سُلَيْمانَ وَما كَفَرَ سُلَيْمانُ ولكِنَّ الشَّياطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وما أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبابِلَ هارُوتَ ومارُوتَ وما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُما ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وزَوْجِهِ وما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ ويَتَعَلَّمُونَ ما يَضُرُّهُمْ ولا يَنْفَعُهُمْ ولَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ ولَبِئْسَ ما شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ﴾**(البقرة: 102).

يرى صاحب تفسير الميزان، أن المفسرين قد اختلفوا في تفسير هذه الآية «اختلافاً عجيباً لا يكاد يوجد نظيره في آية من آيات القرآن المجيد»[439].

وذكر الكثير من الاحتمالات في تفسير الكلمات وعودة الضمائر ومعاني الحروف، ثم قال: «وإذا ضربت بعض الأرقام التي ذكرناها من الاحتمالات في البعض الآخر، ارتقى الاحتمالات إلى كمية عجيبة، وهي ما يقرب من ألف ألف ومائتين وستين ألف احتمال!»[440].

تحت عنوان: (هاروت وماروت وتعليم السحر)، يرى تفسير (من وحي القرآن) أنّ الملكين هاروت وماروت «كانا يعلّمان الناس السحر للمعرفة والثقافة ودفع الضرر، لا لاستلام زمام المبادرة العملي فيه».

---

(438) م.ن، 1، ص243.

(439) الميزان، مصدر سابق، 1، ص233.

(440) م.ن، مصدر سابق، 1، ص234.

«ولهذا كانا يرشدان الإنسان الذي يتعلم منهما، إلى أنهما فتنة للناس وامتحان لهم على الانضباط والالتزام الديني في عدم الإضرار من موقع القدرة والمعرفة، لا من موقع العجز، لأن هناك فرقاً بين أن تلتزم بترك الشيء لأنك لا تعرف حدوده وقواعده التي تملك من خلالها إمكانية التصرف، وبين أن تتركه وأنت تعرف كيف تتلاعب به وتوجهه الوجهة التي تريدها في طريق الخير والشرّ».

«ولكن الناس ـ ومنهم اليهود ـ لا ينجحون في الامتحان غالباً، فيوجّهون المعرفة التي يكسبونها في طريق الإضرار بالناس **﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنهُما ما يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وزَوْجِهِ﴾**»[441].

والظاهر أن المراد من هذا التفريق ـ كما يرى السيد المفسر ـ ما يستعمل لهذا الهدف، لا ما يحدث منه ذلك بشكل حتمي، وذلك بقرينة قوله تعالى: **﴿وما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إلاَّ بِإذْنِ اللَّهِ﴾**، أي بحسب «الظروف والأسباب الطبيعية التي أودعها اللّه في خصائص الأشياء، مما يساهم في حدوث الظاهرة في حركة الوجود الإنساني والكوني»[442].

## هل للسحر حقيقة؟

يعقد تفسير (من وحي القرآن) بحثاً تحت هذا العنوان، يتساءل فيه عن السحر: ما هي حقيقته؟ وما هو تأثيره؟ وهل له أساس من الحق يركن إليه؟

يمكن تلخيص الإجابة عن هذه الأسئلة من منظور قرآني، بالنقاط التالية:

### 1 ـ السحر تخييل لا حقيقة له

إن السحر «عملية تخييل ولعب على الأعين والحواس الأخرى، وذلك في قوله تعالى: **﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ واسْتَرْهَبُوهُمْ وجاؤُوا بِسِحْرٍ**

---

(441) (من وحي القرآن)، 2، ص142.

(442) م.ن، 2، ص143.

**عَظِيم﴾**(الأعراف: 116)، وقوله تعالى في حديث موسى معهم: **﴿ما جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ﴾**(يونس: 81)، كدلالة على أنه لا يرتكز على أساس من الحق الذي يمكن له أن يتماسك، وقوله: **﴿إِنَّما صَنَعُوا كَيْدُ ساحِرٍ ولا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتى﴾** (طه: 69)، لأن عمله لا يؤدي إلى نتيجة حاسمة، بل ينتهي إلى الخيبة والخسران والفشل الذريع.. وقد نجد هذا المعنى في ما كان الكفار يواجهون به الأنبياء من اتهامهم بالسحر، باعتبار أنهم يفقدون الإنسان قدرته على مواجهة الدعوة بحرية الإرادة والاختيار، بما يملكون من وسائل السحر»[443].

**2 ـ الساحر كافر**

وقد وردت الأحاديث الكثيرة في التنديد بالساحر والسحر، والتشديد على عقوبة الساحر في الدنيا والآخرة: «**الكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار**»، و«**ساحر المسلمين يقتل، وساحر الكفار لا يقتل، فقيل: يا رسول الله، ولم ذاك؟ قال: لأن الشرك والسحر مقرونان**»[444].

وهذا الموقف الشديد من السحر، هو لمدى خطورته في «ربط الناس بالخرافة والتضليل والتمويه، والابتعاد عن طبيعة الأشياء تحت ستار الأسرار الغامضة المقدّسة، أو الاعتقاد ببعض المؤثرات في خصائص الأشياء بالمستوى الذي يتنافى مع وحدانية الله وعظمته»[445].

**3 ـ التحفظ نابع من عدم الدليل**

إن التحفظ في موضوع اعتبار السحر شيئاً حقيقياً، لا ينطلق من فكرة استبعاد علاقة الأشياء غير الملموسة أو غير المادية بالتأثير بالواقع، لأننا لا نؤمن إلا بالجانب الحسي في قضايا الحياة الواقعية، «بل لأننا لا نملك أدلةً وجدانيةً أو شرعيةً ـ في ما نعرفه من أدلة ـ على ذلك، فتبقى القضية

(443) م.ن، 2، ص145.
(444) المصدر نفسه.
(445) م.ن، 2، ص145.

في طور الاحتمال الذي يحتاج في جميع تفاصيله إلى دليل»[446].

### 4 ـ الاختلاف في ماهية السحر

وقد اختلف في ماهية السحر على أقوال:

فقيل: إنه ضرب من التخييل وصنعة من لطيف الصنائع، وقد أمر الله بالتعوذ منه، وجعل التحرز بكتابته وقايةً منه، وأنزل فيه سورة الفلق، وهو قول الشيخ المفيد...

وقيل إنه خدع ومخاريق وتمويهات لا حقيقة لها يخيل إلى المسحور أن لها حقيقة.

وقيل إنه يمكن للساحر أن يقلب الإنسان حماراً ويقلبه من صورة إلى صورة، وينشئ الحيوان على وجه الاختراع.. وهذا لا يجوز.

### 5 ـ الروايات موضوعة

إن ما روي من الأخبار أنّ النبي(ص) سحر، فكان يرى أنه فعل ما لم يفعله، أو أنه لم يفعل ما فعله، فإنما هي «أخبار مفتعلة لا يلتفت إليها، وقد قال الله سبحانه وتعالى ـ حكايةً عن الكفار ـ: ﴿**إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَسْحُوراً**﴾(الإسراء: 47). حاشا النبي(ص) من كل صفة نقص تنفر عن قبول قوله، فإنه خيرة الله من خليقته وصفوته من بريته».

### 6 ـ النفاثات في العقد

يعقب السيد المفسر على ما استفاده الشيخ المفيد من سورة الفلق، في قوله تعالى: ﴿**ومِنْ شَرِّ النَّفَّاثاتِ فِي الْعُقَدِ**﴾(الفلق: 4)، بأن الاستعاذة قد تكون «أسلوباً من أساليب التخلص من الحالات النفسية التي يعيشها الإنسان من خوف أو قلق إزاء هذه الحالات، وذلك بسبب العقلية الشعبية التي درجت على اعتقاد وجود آثار حقيقية لمثل هذه الأمور، وقد يكون قريباً من هذا الجوّ، الأحاديث الواردة في الاستعاذة باللّه من أسباب

---

(446) م.ن، 2، ص145.

الطيرة والتشاؤم إذا حدث في النفس شيء بسببها، ما يوحي بأن المعالجة ليست معالجةً لشيء حقيقي يخاف من خطره، بل هي معالجة لحالة نفسية تحدث من خلال العقائد الموروثة»[447].

وقريب من هذا القول، ذهب في تفسيره لسورة الفلق، في جوابه على ما أثاره من سؤال: هل آية: ﴿**وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي العُقَدِ**﴾(الفلق: 4) تدلّ على أن النفث في العقد الذي يعتبر مظهراً من مظاهر السحر ـ في ما يقولون ـ يمثل حقيقةً تأثيريةً في الإنسان الآخر، بحيث تنتج الشرّ الذي يستعيذ الإنسان منه بالله، أم أنها تمثل حالةً تخييليّةً تترك تأثيراتها في المشاعر بطريقة الإيحاء الذاتي أو بما يشبه ذلك؟

قد لا يكون الشرّ «حاصلاً من خلال النفث في العقد، بل من خلال الأجواء التي يثيرها ذلك في الوعي الداخلي للإنسان، بحيث يترك آثاره من خلال الإيحاءات الخفية التي يتقنها هؤلاء بوسائلهم الخاصة»[448].

«وربما كان هذا الوضع التخييلي الإيحائي مشابهاً للوضع التخييلي الذي يسحر أعين الناس، في ما حدثنا الله عن السحرة من قوم فرعون، في ما قدّموه من السحر الذي أرادوا أن يتحدّوا به موسى، وذلك في قوله تعالى: ﴿**سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ واسْتَرْهَبُوهُمْ وجاؤُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ**﴾ (الأعراف: 116)، وقوله تعالى حكايةً عن ردّ موسى عليهم: ﴿**ما جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيُبْطِلُهُ**﴾(يونس: 81)، وقوله تعالى حكايةً عن حالة موسى الشعورية في مواجهة سحر السحرة: ﴿**يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّها تَسْعى**﴾(طه: 66)، الأمر الذي يؤكد أن المسألة السحرية ليست مسألةً حقيقيةً في تغيير الواقع، بل هي مسألة تخييليّة تمثل نوعاً من أنواع إثارة الخيالات والتهاويل والإيحاءات الخفية»[449].

وقد جاء في مجمع البيان للطبرسي، ما يؤكد هذه الفكرة ويوضحها

---

(447) (من وحي القرآن)، 2، ص147.

(448) م.ن، 2، ص146.

(449) م.ن، 2، ص146.

بشكل آخر: «وإنما أمر بالتعوّذ من شر السحرة، لإيهامهم أنهم يمرضون ويصحّون ويفعلون شيئاً من النفع والضرر والخير والشرّ، وعامة الناس يصدقونهم، فيعظم بذلك الضرر في الدين، ولأنهم يوهمون أنهم يخدمون الجن ويعلمون الغيب، وذلك فساد في الدين ظاهر، فلأجل هذا الضرر أمر بالتعوذ من شرّهم»[450].

وقد ذكروا هناك معنى آخر للنفاثات في العقد، وهو ما نقله مجمع البيان عن أبي مسلم، قال: «النفاثات: النساء اللاتي يملن آراء الرجال، ويصرفنهم عن مرادهم، ويرددنهم إلى آرائهن، لأن العزم والرأي يعبّر عنهما بالعقد، فعبّر عن حلها بالنفث، فإن العادة جرت أن من حلّ عقداً نفث فيه»[451].

ويمكن أن نضيف إلى ما قاله السيد المفسر، أنّ ﴿**النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ**﴾(الفلق: 4) لا علاقة لها بالسحر، وإنّ ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني يمثل مصداقاً من مصاديق النفاثات في العقد، ليشمل مصاديق أكبر وأخطر، منها القوى الكبرى المستكبرة التي تنفث في عزائم الشعوب المستضعفة، ولا سيما إذا عرفنا بحسب مناسبات الحكم والموضوع، أن النفاثات في العقد لها دور خطير على مسيرة الإسلام والمسلمين، حتى عدّت من أكبر ثلاثة مخاطر وشرور أمرنا أن نستعيذ منها برب الفلق، لما في الفلق من دلالة على فلق نور الفجر لظلام الليل، أو فلق الوجود للعدم.

وقد التفت إلى ملحظ الاستعاذة بربّ الفلق، السيّد المفسر نفسه، على المعنى الأوّل للفلق؛ لتنطلق «الاستعاذة من وحي القدرة الإلهية التي تفلق الظلام لتحوّل الكون إلى النور، وبذلك تفلق كل مواقع الشر، لتحوّل الإنسان إلى مواقع الخير، في ما يثيره في النفس من الانفتاح، كما يحدث للنور أن يثير الانفتاح في الكون»[452].

---

(450) مجمع البيان، مصدر سابق، 10، ص866.

(451) م.ن، 10، ص866.

(452) (من وحي القرآن)، 24، ص491.

### 7 ـ الحذر من المشعوذين

وأخيراً، يحذّر السيد المفسر، من أن تكون مسألة تأثير السحر والتخلص منه ببعض الأذكار «مساحةً مفتوحةً للجميع، بل هي من صلاحيات أهل المعرفة الدينية الواعية الذين يميزون بين الخرافة والحقيقة، ويعرفون صحيح الحديث من فاسده، فلا يأخذون من هذه القضايا إلا ما ثبت لهم صحته مما لا يخالف المنطق وطبيعة الأشياء، ولا يمكن الاستسلام فيها إلى أشباه الأميين الذين لا يملكون من المعرفة إلا قليلاً، فيعتمدون على الصدفة في ربح ثقة الناس، مما لم يكن لهم فيه أي دخل من معرفة أو تأثير، فيتبعهم الناس لذلك، ويعتذرون عنهم في غير ذلك مما يخطئون فيه، لأن شأن الناس أن يحبوا التصديق السهل في الأمور، فذلك يجعلهم في حالة استسلام للحل السهل الذي لا يكلّفهم عناءً في مواجهة الأشياء»[453].

## المورد الثالث عشر: إشكالية الغيب والشهادة

من الإشكاليات التي حاول تفسير (من وحي القرآن) معالجتها، العديد من الثنائيات التي لم يستطع المسلمون، بفعل ابتعادهم عن القرآن ومنهجه في الحياة، أن يتعاملوا معها تعاملاً سليماً ومتكاملاً، فأصبحت في أذهان العامة من الثنائيات المتضادة.

ومن أبرز هذه الثنائيات، ثنائية الغيب والشهادة، حتى صار الإيمان بالغيب بديلاً من عالم الشهادة والعمل والسعي والطلب وتوفير الأسباب واتباعها.

في سياق تفسيره لمطلع سورة البقرة: ﴿**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ**﴾ (البقرة:3)، أثار السيد المفسر سؤالاً: هل الدين غيب كله؟ تحدث فيه عن فحوى هذه الإشكالية، وما يتوهمه البعض وهو يقرأ تركيز القرآن على الغيب، في تفسير الأحداث والوقائع والظواهر الكونية

---

(453) م.ن، 2، ص147.

والاجتماعية، من نصر وهزيمة، وانتصار وانكسار، وتقدم وتخلف، ونشوء حضارة واندثارها، وقيام دولة وسقوطها، فيكتفي «بإرجاع ذلك إلى عوامل غيبية، أو إلى الله، من دون أن يبحث عن القوانين الطبيعية التي أودعها اللّه في الكون، ليقوم عليها نظامه ونظام الحياة في نطاق مبدأ السببية الطبيعية في الأشياء».

«لقد وقع في هذه الشبهة بعض المؤمنين الساذجين، فوقفوا موقف المنكر لكثير من نتائج العلم، لاصطدامها بالذهنيّة الغيبيّة التي لا تألف مثل هذه النتائج، والبعض منهم تطرّف في موقفه إلى درجة تكفير الإنسان الذي يؤمن بوجود قوانين طبيعية تحتكم إليها الظواهر الطبيعية والكونية، لأنهم يحسبون الفارق بين الإيمان والكفر هو الاعتقاد بغيبية الأسباب في جانب الإيمان، وبواقعيتها أو ماديتها في جانب الكفر»[454].

«وقد نشأت في هذا الجو ـ ولفترات ـ فكرة تركيز الوعظ على الجانب الغيبي في كل مجالات الحياة، من دون توضيح للقوانين الطبيعية التي أودعها الله في الكون، ما أدى إلى ربط كل الظواهر الطبيعية باللّه بشكل مباشر».

ويرى السيد المفسر أن هذه النظرة المتضادة إلى عالم الغيب والشهادة، التي جعلت العقل يستغرق في عالم الغيب بعيداً عن عالم الشهادة وما يزخر به من أسباب وعلل، هي «أحد الأسباب التي أقعدت الإنسان المسلم في العصور الماضية عن التقدم في اتجاه فهم الكون من خلال فهم القوانين المتحكّمة في مسيرته، وساهمت في تكوين الشخصية الغيبية، ذات العقل الغيبي والمشاعر الغيبيّة، التي تبحث في الماضي والحاضر عن خطوات الغيب، وتواجه المستقبل بتطلعات غيبيّة، تفسح في المجال للكهان والمتنبئين للّعب بعواطف الناس ومشاعرهم من خلال عمليات «فتح الفال» وغيرها. حتى إننا رأينا الكثيرين من السياسيين وغيرهم ممن يهمهم أمر معرفة مستقبلهم السياسي والعاطفي، يتّجهون إلى

---

(454) (من وحي القرآن)، 1، ص115.

العجائز أو الفلكيين الذين يدّعون معرفة الغيب ويتاجرون بها، ليعرفوا منهم تطورات المستقبل»[455].

من هذا المنطلق يسجل النقاط التالية:

1 ـ «إننا لا نؤمن بحركة الإيمان بالغيب في مثل هذه المساحة الواسعة من حياة الناس العامة والخاصة، بل نؤمن بالغيب الذي يربطنا باللّه في مجال محدود، ولذا نرى الإسلام يشنّ حملةً شديدةً على الكهان والكهانة والتنجيم والمنجمين، لإبعاد العقلية الغيبية عن واقع الفكر والحياة. . .».

2 ـ «إننا قد نؤمن بالغيب بشكل جريء في كثير من الحالات التي لا نفهمها، أو ربما نتمرد ـ في وعينا ـ على بعض القوانين الطبيعية التي قد يكون لها جانب غيبي، لأننا نعتقد أن الحياة لا تخضع دائماً للتفسيرات المادية، فقد تحدث في حياة كل منا أشياء غيبية في عالم الرزق أو الصحة أو غير ذلك، فيشفى بعض المرضى نتيجة التوسل لله، بنبيّ أو وليّ، أو بسبب دعاء أو عمل عبادي، في جو نفسي معين قد لا ينسجم مع التفسير النفسي العملي»[456].

3 ـ «إننا لا ننكر وجود جانب روحي يرعى الإنسان ويتدخل في حياته، ولكن المبدأ الأساس في الحياة من وجهة نظر إسلامية، هو أن الحياة تخضع في جميع أسرارها ومظاهرها، سواء كانت سياسيةً، أو اجتماعيةً، أو اقتصاديةً، لقوانين طبيعية أودعها اللّه في الكون، وهذا ما نجده في القرآن في أكثر من آية، في حديث الله عن سننه في الكون: **﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾**(الأحزاب: 38)، **﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾**(فاطر: 43)»[457].

4 ـ «ولذلك، فإن إيماننا بالغيب، لا يمنعنا من الوقوف أمام كل ظاهرة كونية أو حياتية لنفهم أسبابها وأسرارها، بل الملحوظ أن القرآن

(455) (من وحي القرآن)، 1، ص115.
(456) م.ن، 1، ص115.
(457) م.ن، 1، ص116.

يدعونا في كل آيات التفكر والتدبر، للنظر في الكون، وفي التاريخ، لنعرف أسبابها وأسرارها، ولنكتشف من خلالها عظمة اللّه تعالى. وبذلك، يحتضن الفكر الإسلامي كل علوم الحياة والإنسان، التي تحاول البحث عن القواعد العلمية التي تحكم الكون والسلوك والتفكير في ضمن كيان متكامل متوازن، ويتجه إلى الواقع ليفسره تفسيراً ينسجم مع الدور الكبير الذي أعدَّ الله له الإنسان في الحياة»[458].

وقد عالج السيد المفسر هذه الإشكالية في مواطن عديدة من تفسيره، لمدى أهميتها ودورها في تخلّف المسلمين وتأخرهم عن الركب الحضاري، بعد أن كانوا في دور الشهادة على الناس.

## هل نشأت الأديان من جهل الإنسان؟

تحت هذا العنوان، يعقد بحثاً ينتقد فيه بعض الباحثين في تاريخ نشأة الأديان، الذين يحاولون أن يرجعوا بتاريخها إلى بدايات وجود الإنسان، ويعودوا بأسبابها إلى «الجهل بقانون السببية في الكون، الذي يرجع كل ظاهرة إلى أسبابها الطبيعية، ما دعا الإنسان الأوّل إلى أن يخترع في وهمه، وجود قوى غير منظورة خارج نطاق الطبيعة، فيعتبرها السبب الأعمق لوجود الكون، وأدى هذا الاتجاه إلى اعتبار القوى الخفية أساساً لكل ظاهرة من الظواهر».

«وخلاصة هذه الفكرة: أن فكرة اللّه انطلقت من الجهل بالأسباب الطبيعة للكون. ويرون، من خلال ذلك، أن الاكتشافات التي توصّل إليها الإنسان، فاستطاع أن يعرف من خلالها القوانين الطبيعية التي تحكم الأشياء، تلغي مبدأ الحاجة إلى هذه الفكرة، لأنها أجابت عن كثير من الأسئلة الغامضة التي كانت تشغل تفكير الإنسان وتدعوه إلى فرضيات ما وراء الطبيعة، فلا حاجة إلى جواب الغيب بعد أن حصل الإنسان على جواب الحس والواقع»[459].

(458) المصدر نفسه.

(459) م.ن، 3، 150.

يردُّ تفسير من وحي القرآن هذه الفكرة الخاطئة في قراءة تاريخ الأديان ونشوئها، والتي تعد الدين من صنع الجاهلين بالطبيعة وأسرارها، الخائفين من أحداثها وظواهرها، فلا محيص لهم إلا اللجوء إلى قوى غيبية، وعوامل خيالية، لا وجود لها إلا في أذهان أصحابها الخاوية!

وكان الرد على هذه النظرية الخاطئة على ثلاثة أصعدة:

**الأوّل: الصعيد التاريخي**

إن الوحدانية التي تتمثل في عقيدة التوحيد، «سابقة على الوثنية في ما يوحيه تاريخ الديانات من جهة، وفي ما يراه بعض الباحثين في نشأة الدين من جهة أخرى». وإن الإنسان في «مراحله المتقدمة، كان لا يجهل كل أسرار الكون، بل كان يعرف بعضها في ما استطاع أن يخوضه من تجارب عملية وأفكار عقلية، فلم يمنعه ذلك من الإيمان بالله، أو السير بعيداً في خطى هذا الإيمان، ثم نلاحظ مراحل نموّ المعرفة الإنسانية، وازدهار عصر الفلسفة، وتقدم الفكر الإنساني في مجالات الحياة، فنجد أن قضية الإيمان كانت تتقدّم تبعاً لتقدم الفكر وتطوّر المعرفة، وهو ما يعني أن القضية لا تتعامل مع الجهل، بل تتحرك في مواكب العلم».

وهكذا الحال في عصر الاكتشافات العلمية، التي استطاعت أن تضع أقدام الإنسان على سطح الكواكب، فقد بقي «الإيمان يفرض نفسه على تفكير كثير من هؤلاء العلماء الذين سجّلوا الكثير من الاكتشافات العلميّة، أو ساعدت نظرياتهم على هذه الاكتشافات، ما يعني أن اتّساع نطاق التجربة، وسعة أفق المعرفة، لا يغلق على الفكر باب الإيمان، بل يفتحه على أوسع آفاقه، لدرجة نستطيع معها تقرير فكرة حاسمة محددة، وهي أن تحوّل الجهل إلى علم، قد يرفع قيمة الإيمان ومستواه وإمكانياته لدى العلماء، لأنه يمنحهم وسائل جديدة وأدوات جديدة للتجربة الحيّة والفكر الواسع»[460].

(460) (من وحي القرآن)، 3، ص151.

**الثاني: الصعيد الفكري**

إننا نلاحظ أن الإلهيين الذين قالوا بوجود قوة وراء الطبيعة، «انطلقوا من الأدلة العقلية القطعية المرتكزة على أساس أن الأسباب الطبيعية للوجود لا يمكن أن تكون نهائية، بل لا بد من أن تنتهي إلى السبب الأعمق، لأنها لا تحمل بذور الحتمية في داخلها، بل تتصارع فيها قابلية الوجود والعدم، من دون وجود مرجحٍ ذاتيّ لأحدهما على الآخر، الأمر الذي يجعلها بحاجة إلى علة خارجَة عنها من أجل أن ترجح جانب الوجود على العدم، ويظل عنصر الحاجة هو الأساس الذي يحكم قانون تسلسل العلل والمعلولات، حتى ينتهي إلى العلة التي تحمل بذور الحتمية في الداخل، وهي التي نعبّر عنها بـ (واجب الوجود)»(461).

وفي ضوء ذلك، نفهم أن العلماء الذين آمنوا بالألوهية في ما وراء الطبيعة، لم يغفلوا عن قانون السببية في الكون، ولم يجهلوا طبيعة الأسباب المباشرة التي تستند إليها الأشياء، ولكنهم كانوا يتساءلون عن السبب الأوّل الذي أعطى للأشياء المباشرة قوّة السببية، فلم تكن القضية لديهم منطلقةً من مشاهدات ساذجة، أو حالات جهل بسيط، أو انفعالات طارئة، بل انطلقت من دراسة فكرية عميقة، وتأملات ذاتية دقيقة»(462).

**الثالث: الصعيد الأسلوبي**

إن أسلوب القرآن في معالجة الإيمان، وفي حديثه عن ظواهر الكون، «ينسب الفعل إلى الله، ولا يغفل دور الإنسان في النسبة في ما يتعلق بالأفعال التي تتصل بإرادته بشكل مباشر، وذلك بالتعبير نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿**واللَّهُ خَلَقَكُمْ وما تَعْمَلُونَ**﴾(الصافات: 96)، فقد أسند العمل إلينا بالأسلوب نفسه الذي أسند فيه الخلق إلى ذاته المقدَّسة، فنحن الذين قمنا بالعمل، وبذلك صحّت نسبة العمل إلينا، أما نسبته إلى الله، فلأنه أعطانا الحياة والقوة والأدوات التي يحتاجها العمل، ومنحنا الإرادة

---

(461) م.ن، 3، ص151.

(462) م.ن، 3، ص152.

التي تتحرك نحو العمل بشكل مباشر، للإيحاء بأنه السبب الأعمق الذي تنتهي إليه الأشياء في سلسلة الأسباب، وهذا ما نستوحيه من قوله تعالى: **﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ ولكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ولكِنَّ اللَّهَ رَمى ولِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾**(الأنفال: 17)، فهو ينفي عن الإنسان استقلاله بالفعل بالمستوى الذي يرجع إليه كل شيء، ولا ينفي عنه قيامه بالفعل»[463].

من هذه النقاط الثلاث، يتضح مدى «خطأ الفكرة التي تربط الإيمان بجهل الإنسان بالأسس الطبيعية التي يرتكز عليها نظام الكون، ليكون الإلحاد منطلقاً من وعي الكائن للطبيعة. ونصل إلى النتيجة الصحيحة، وهي أن القضية ليست قضية خوف يجعل الإنسان يتعلّق بأي شيء، ولكنها قضية فكر يحاول أن يواجه الظواهر والمشاكل والقضايا بالفكر الذي يتساءل ويفتش عن جواب للسؤال، حتى يصل إلى السؤال الذي لا يحتاج إلى سؤال مثله. ولهذا نذهب إلى أنّ قضية الإيمان لا تنفصل عن السببية المودعة في الكون، وعن تطور العلم وتقدمه، بل إننا نرى في كل اكتشاف علمي جديد دليلاً جديداً على وجود الله، لأن العلم لا يكتشف شيئاً إلا ليكتشف وراءه حكمة ونظاماً وقانوناً يتصل بالظواهر الأخرى للكون، ويوحي لنا بوحدته التي نكتشف من خلالها حكمة الخالق ووحدته، لأنها، وإن اختلفت في مظاهرها وأشكالها، إلا أنها تتحد في قوانينها الأساسية التي تحكم الكون كله، وهذا ما تثيره أمامنا هذه الآيات الكريمة، لتخطّط لنا المنهج التأمّلي للعقيدة والإيمان، كما توحي به الآية الكريمة في قوله تعالى: **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾**(فصلت: 53)»[464].

## التفسير القرآني والتفسير اللاهوتي

من أكبر الأخطاء التي وقع فيها بعض الباحثين الغربيين في نظرتهم

---

(463) (من وحي القرآن)، 3، ص152.

(464) م.ن، 3، ص153.

إلى الطابع الغيبـي في القرآن، اعتبارهم إيّاه بأنّه طابع لاهوتي يتجاوز العلل والأسباب ويربطها بالغيب مباشرةً، ما أدى بهم إلى مقولة التضاد بين الغيب والشهادة، مع أن هناك فرقاً كبيراً بين الاتجاه القرآني والاتجاه اللاهوتي، فإن الثاني يتناول الحادثة نفسها ويربطها بالله سبحانه وتعالى، «قاطعاً صلتها وروابطها مع بقية الحوادث، فهو يطرح الصلة مع الله بديلاً عن العلاقات والارتباطات التي تزخر بها الساحة التاريخية، والتي تمثل السنن والقوانين الموضوعية لهذه الساحة، بينما القرآن الكريم لا يسبغ الطابع الغيبـي على الحادثة بالذات، ولا ينتزع الحادثة التاريخية من سياقها ليربطها مباشرةً بالسماء، ولا يطرح صلة الحادثة بالسماء كبديل عن أوجه الانطباق والعلاقات والأسباب والمسببات على هذه الساحة التاريخية، بل إنه يربط السنة التاريخية بالله، ويربط أوجه العلاقات والارتباطات بالله، فهو يقرر أولاً، ويؤمن بوجود روابط وعلاقات بين الحوادث التاريخية، إلا أن هذه الروابط والعلاقات هي في الحقيقة تعبير عن حكمة الله سبحانه وتعالى، وحسن تقديره وبنائه التكويني للساحة التاريخية»[465].

ويستعين المرجع الشهيد الصدر بمثال توضيحي من الظواهر الطبيعية، ليبين الفرق بين الاتجاهين، وهو ظاهرة نزول المطر، فالاتجاه اللاهوتي يربطها بإرادة الله تعالى، بينما الاتجاه العلمي يرى أن ظاهرة المطر لها أسبابها وعلاقاتها، وأنها مرتبطة بالدورة الطبيعية للماء، و«هذه العلاقات المتشابكة بين الظواهر الطبيعية، هي تعبير عن حكمة الله وتدبيره وحسن رعايته»[466].

## هل الدعاء وسيلة تخدير؟

في موطن آخر، يعقد تفسير «من حي القرآن» بحثاً حول إشكالية الدعاء، وكونه كما يدعي البعض «وسيلة من وسائل التخدير الذاتي، الذي يدفع الإنسان إلى الكسل والتواكل والابتعاد عن الأخذ بالأسباب الطّبيعيّة

(465) المدرسة القرآنية، ص65.

(466) م.ن، ص66.

في الأشياء، وعن الانفتاح على حركة الحياة من أجل تنميتها وتقويتها وتطويرها، ويبتعد بالإنسان عن عالم الحس إلى عالم الغيب، ليكون غيبياً في وعيه للحياة، إضافةً إلى كونه غيبياً في ما وراءها».

وقد أجاب عن هذه الإشكالية بما خلاصته:

إنَّ الدعاء «ليس بديلاً من الأخذ بالأسباب الطبيعية المقدورة للإنسان في الوصول إلى أهدافه وحاجاته، لأن مورده هو الحالات التي لا يملك فيها الوسائل الطبيعية لتحقيق غاياته».

وهذا ما جاءت به الأحاديث المأثورة عن أئمة أهل البيت(ع):

فقد جاء في الحديث عن الإمام جعفر الصادق(ع)، مما رواه الوليد بن صبيح عنه، كما في الكافي، قال: «صحبته بين مكة والمدينة، فجاءه سائل فأمر أن يعطى، ثم جاء آخر فأمر أن يعطى، ثم جاء آخر فأمر أن يعطى، ثم جاء الرابع، فقال أبو عبدالله(ع): **يشبعك الله. ثم التفت إلينا فقال: أما إن عندنا ما نعطيه، ولكن أخشى أن نكون أحد الثلاثة الذين لا يستجاب لهم دعوة: رجل أعطاه الله مالاً فأنفقه في غير حقه، ثم قال: اللهم ارزقني فلا يستجاب له، ورجل يدعو على امرأته أن يريحه منها، وقد جعل الله عز وجل أمرها إليه، ورجل يدعو على جاره، وقد جعل الله له السبيل إلى أن يتحوّل عن جواره ويبيع داره**»[467].

وفي رواية أخرى عنه مما رواه عنه جعفر بن إبراهيم قال: «**أربعة لا تستجاب لهم دعوة: رجل جالس في بيته يقول: اللهم ارزقني، فيقال له: ألم آمرك بالطلب، ورجل كان له امرأة فدعا عليها، فيقال له: ألم أجعل أمرها إليك، ورجل كان له مال فأنفسده، فيقول: اللهم ارزقني، فيقال له: ألم آمرك بالاقتصاد، ألم آمرك بالإصلاح** .ثم قال: **﴿والَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا ولَمْ يَقْتُرُوا وكانَ بَيْنَ ذلِكَ قَواماً﴾(الفرقان: 67)، ورجل كان له مال، فأدان بغير بينة، فيقال له: ألم آمرك بالشهادة**»[468].

(467) الكافي، 2، ص510.

(468) م.ن، 2، ص511.

وجاء عن النبي(ص) قوله: «**لتأمرن بالمعروف، ولتنهنّ عن المنكر، أو ليسلطن الله شراركم على خياركم، فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم**»[469].

يلاحظ السيد المفسر في الحديثين الأولين تأكيداً على «عدم استجابة الدعاء ممن يملك الوصول إلى غايته وتحقيق مراده بالوسائل الموجودة عنده، ولكنه يهملها ويلجأ إلى الدعاء، الأمر الذي يدل على أن الدعاء يمثل الوسيلة التي يلجأ إليها الإنسان حيث لا وسيلة لديه، لأن الله لا يريد للإنسان أن يجعل من إيمانه بربه سبيلاً للابتعاد عن سنن الله في الحياة، التي جعلها أساساً للعلاقة بين الأسباب والمسببات في الواقع الإنساني، في شؤونه وحاجاته وأوضاعه الاختياريّة».

«وهذا ما يمثله معنى التوكل في توكل الإنسان على الله، بعد استنفاد كافة الوسائل التي تحقّق له غرضه، فلا يسقط أمام حالة العجز، بل يترك أمره إلى الله الرحمن الرحيم القادر على كل شيء، والذي يحبُّ عباده المتوكلين عليه»[470].

ويلاحظ في الحديث الثّالث، مدى العلاقة بين سعي الإنسان في عملية التغيير واستجابة الدعاء، فإنّه «يؤكد أن التخلص من الأشرار، يفرض القيام بمواجهتهم بالوسائل الموجودة ثم الدعاء، لا إهمال الواقع الفاسد ثم الدعاء»[471].

إن تعطيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من موانع استجابة الدعاء، فلا يستجيب الله عز وجل لأمة لا تقوم بواجبها الاجتماعي والسياسي، وتستسلم للظالمين والجائرين.

ويكفي حكمة واحدة لرسول الله(ص) لاستجلاء العلاقة بين الجهد الإنساني واستجابة الدعاء، وهي: «**الداعي بلا عمل، كالرامي بلا وتر**»![472]

---

(469) البحار، مصدر سابق، م32، ج90، باب 24، رواية 21، ص465.

(470) (من وحي القرآن)، 4، ص38.

(471) م.ن، 4، ص38.

(472) بحار الأنوار، 93، ص312.

ولا يسع المجال لاستعراض شروط الاستجابة، بيد أننا سنكتفي بشرط واحد، لنعرف العلاقة الحميمة بين الغيب والشهادة.

قال أحد الصحابة للنبي: أحب أن يستجاب دعائي، فقال له(ص): **«طهِّرْ مأكلَك، ولا تُدخِل بطنَك الحرام»**[473].

وعنه(ص): «**أطِبْ كسبَك تُستجبْ دعوتُك، فإنّ الرجلَ يرفع اللقمةَ إلى فيه (حراماً)، فما تُستجاب له دعوةٌ أربعين يوماً**»[474].

وعن الإمام الصادق(ع): «**من سرّه أن يُستجاب دعاؤه، فليطيِّب كسبَه**»[475].

وعنه(ع): «**إذا أراد أحدُكم أن يُستجاب له، فلْيطيِّبْ كسبَه، ولْيخرجْ من مظالم الناس، وإنّ الله لا يرفعُ دعاءَ عبد وفي بطنه حرام، أو عنده مظلمة لأحد من خلقه**»[476].

روي أن موسى(ع) رأى رجلاً يتضرع تضرعاً عظيماً، ويدعو رافعاً يديه و(يبتهل)، فأوحى الله إلى موسى(ع): لو فعل كذا وكذا لما استجيب دعاؤه، لأن في بطنه حراماً، وعلى ظهره حراماً، وفي بيته حراماً[477].

## المعلم الثاني: مناقشة تفسير الميزان

من معالم تفسير (من وحي القرآن)، الرجوع إلى تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي، والاستعانة بآرائه القيّمة، والاقتباس من فقراته الرائعة، والاعتزاز بنظراته الثاقبة في المجالات المتعددة؛ المفردات والسياق والروايات، سواء كانت على صعيد المنهج وآليات قراءة النص، أو على صعيد الممارسة التفسيرية والتأويلية.

---

(473) عدّة الداعي، ص128.

(474) مكارم الأخلاق، 2، 20، ص2045.

(475) م.ن، 93، ص16.

(476) م.ن، 93، ص321.

(477) الدعوات للراوندي، 24، ص34.

بيد أنَّ تفسير (من وحي القرآن) كثيراً ما يناقش الآراء التي يطرحها تفسير الميزان، ويحاول ممارسة النقد حيالها، باعتباره «من أفضل التفاسير الحديثة ثراءً وتنوعاً فكرياً وتفسيرياً»، وما يمتلك من سمعة كبيرة وشهرة عظيمة تجعله التفسير الأوّل في عمقه وفرادته وآرائه، وما يتمتع به من عرض لوجوه التفسير وأقوال المفسرين القدماء والمعاصرين، ومحاولة الموازنة بينها في عملية نقدية رائعة، تبين معالم الضعف والقوة فيها، بكل أدب الحوار وأخلاقية النقد والجدال. ولذا غدا التفسير اسماً على مسمى، كما أراد له صاحبه بتسميته: (الميزان في تفسير القرآن).

يقول السيد المفسر في مقدمة الطبعة الثانية: «وهذا الكتاب قد صدر قبل أكثر من عشرين سنةً، وطبعت أجزاؤه عدة طبعات، ونفد من الأسواق منذ زمن، وكثرت الحاجة إليه من قبل القراء والدارسين. فعزمنا على إصداره في طبعة جديدة، بعد أن أعدنا النظر في بعض أبحاثه، مبدين بعض الملاحظات حولها، ومناقشين بعض الأفكار الواردة في بعض الدراسات التفسيرية والفكرية، ولا سيما ما ورد في تفسير الميزان للعلامة الكبير السيّد محمّد حسين الطباطبائي ـ رحمه الله ـ الذي هو من أفضل التفاسير الحديثة ثراءً وتنوعاً فكرياً وتفسيرياً، ولذا فقد حاولت درس بعض أبحاثه درساً نقدياً بناءً على مستوى أسلوب التفسير أو مواد الفكر»[478].

ولا يسع المجال لاستعراض مواطن النقاش، ونكتفي ببعضٍ منها:

## الموطن الأوّل: السبع المثاني

في قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾(الحجر: 87). ذكر تفسير (من وحي القرآن) ما طرحه المفسرون في معنى (المثاني) في الآية المباركة، من أنها مشتقّة من التثنية أو الثني، بمعنى التكرير أو الإعادة، لتكرر المعاني في آيات القرآن، أو لتثنية قراءة الحمد في الصلاة، أو لأنها تجمع بين الربوبية والعبودية، أو لغير ذلك من المعاني المستوحاة من طبيعة الكلمة على أساس هذا الاشتقاق.

---

(478) (من وحي القرآن)، 1، ص20.

ثم ذكر رأي (الميزان) الذي يرى أن «المثاني جمع مثنية، اسم مفعول من الثني، بمعنى اللّيّ والعطف والإعادة، قال تعالى: ﴿**يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ**﴾(هود: 5). وسميت الآيات القرآنية مثاني، لأن بعضها يوضح حال البعض، ويلوي وينعطف عليه، كما يشعر به قوله: ﴿**كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ**﴾(الزمر: 23)، حيث جمع بين كون الكتاب متشابها يشبه بعض آياته بعضاً، وبين كون آياته مثاني. وفي كلام النبي(ص) في صفة القرآن: «يصدّق بعضه بعضاً»، وعن علي(ع) فيه: «**ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض**»، أو هي جمع مثنى، بمعنى التكرير والإعادة، كناية عن بيان بعض الآيات ببعض»[479].

ويقف السيد المفسر على الحياد من ترجيح أحد الآراء بقوله: «وقد لا يستطيع الإنسان الجزم بوجه معيّن من هذه الوجوه المحتملة، ما يجعل من الكلمة كلمةً محمّلة، لا سيّما إذا أردنا تطبيقها على سورة الفاتحة، أو على السور السبع الطوال، فلنترك أمرها لله»[480].

### الموطن الثاني: معنى (المقتسمين)

في قوله تعالى: ﴿**كَما أَنْزَلْنا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ * الَّذِينَ جَعَلُوا الْقرآن عِضِينَ**﴾(الحجر: 90 ـ 91). يقتبس تفسير (من وحي القرآن) ما طرحه تفسير الميزان، بقوله: «الظاهر ـ كما ورد في الميزان ـ أن المراد بالمقتسمين، هم الذين يصفهم قوله بعد الَّذِينَ جَعَلُوا القرآن عِضِينَ، وهم على ما وردت به الرواية، قومٌ من كفّار قريش، جزّؤوا القرآن أجزاء، فقالوا: سحر، وقالوا: أساطير الأوّلين، وقالوا: مفترى، وتفرّقوا في مداخل طرق مكة أيام الموسم يصدون الناس الواردين عن رسول الله، فأنزل الله عليهم العذاب.

وقد جاء في الدر المنثور: «أخرج الطبراني في الأوسط عن ابن عباس قال: سأل رجل رسول الله(ص) قال: أرأيت قول الله: ﴿**كَما**

(479) الميزان، مصدر سابق، 12، ص191.

(480) (من وحي القرآن)، 13، ص175 ـ 176.

**أَنزَلْنا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ﴾**، قال: **اليهود والنصارى.** قال: **﴿الَّذِينَ جَعَلُوا القرآن عِضِينَ﴾**، قال: **﴿آمنوا ببعض وكفروا ببعض﴾**».

وقد علّق صاحب الميزان على ذلك فقال: وفيه أن السورة مكية نازلة في أوائل البعثة، ولم يبتل الإسلام يومئذٍ باليهود والنصارى ذاك الابتلاء»[481].

ويرد على ما ذكره تفسير الميزان، بقوله: «ولكن تبقى في التفسير مسألة تفسير الإنزال بإنزال العذاب على قوم من قريش، وهو أمر لم تنقله لنا السورة، ولا سيما إذا عرفنا أن الله لم ينزل على أمّة الرسول ما كان قد أنزله على الأمم الأخرى من عذاب، وهذا يقرب احتمال أن يكون المراد بالإنزال هو إنزال الكتاب، وهو التوراة عند اليهود، والإنجيل عند النصارى، والله العالم»[482].

## الموطن الثالث: آزر أبوه أم والده؟

من خلال استقرائه للآيات المباركة في قصة إبراهيم في السياق القرآني العام، والقرآن يفسر بعضه بعضاً، يصل العلامة الطباطبائي إلى نتيجة حاسمة، وهي أن آزر لم يكن والد إبراهيم، بل كان أباه بالمعنى الأعم للأبوّة التي تشمل العم والجد والمربي.

يذكر العلامة ست مراحل مرَّ بها إبراهيم(ع) في علاقته مع أبيه ووالده، وكان الموقف السادس والأخير الاستغفار لوالده، بعد أن وعد أباه بالاستغفار له، ثم أنجز وعده بقوله: **﴿وَاغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾**(الشعراء: 86)، ثم تبرأ منه لما تبيَّن له مدى إصراره على شركه **﴿وَما كانَ اسْتِغْفارُ إبراهيم لِأَبِيهِ إلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إبراهيم لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾**(التوبة: 114). وكان آخر موقف من إبراهيم بعد أن هاجر من العراق ورزقه الله الذرية من خلال إسماعيل وإسحاق، هو استغفاره لوالده، قال تعالى على لسان إبراهيم: **﴿الحَمْدُ للهِ**

---

(481) (من وحي القرآن)، 13، ص178 ـ 179؛ نقلا عن: الميزان، مصدر سابق، 12، ص193.

(482) م.ن، 13، ص179.

**الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ... رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾**(إبراهيم: 39 ـ 41)، ولا سيما إذا عرفنا أن آية **﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ﴾**(التوبة: 114) جاءت في سياق الآية التي قبلها: **﴿ما كانَ لِلنَّبِيِّ والَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ولَوْ كانُوا أُولِي قُرْبى مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحِيمِ﴾**(التوبة: 113)[483].

يرى صاحب تفسير الميزان أنَّ الوالد هنا غير الأب هناك قطعاً، بقوله: «والآية بما لها من السياق، وما احتفّ بها من القرائن، أحسن شاهد على أن والده الذي دعا له فيها غير الذي يذكره سبحانه بقوله: **﴿لِأَبِيهِ آزَرَ﴾**، فإن الآيات ـ كما ترى ـ تنص على أن إبراهيم(ع) استغفر له وفاءً بوعده، ثم تبرأ منه لما تبيَّن له أنه عدوٌّ لله، ولا معنى لإعادته(ع) الدعاء لمن تبرأ منه ولاذ إلى ربه من أن يمسه، فآزر غير والده الصلبي الذي دعا له ولأمه معاً في آخر دعائه»[484].

ثم يقول: «ومن لطيف الدلالة في هذا الدعاء، ما في قوله (ولوالديّ)، حيث عبّر بالوالد، والوالد لا يطلق إلا على الأب الصلبي، وهو الذي يلد ويولّد الإنسان، مع ما في دعائه الآخر **﴿وَاغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾**(الشعراء: 86)، والآيات الأخرى المشتملة على ذكر أبيه آزر، فإنها تعبر عنه بالأب، والأب ربما تطلق على الجد والعم وغيرهما».

يسجل تفسير (من وحي القرآن) ملاحظات عديدة على ما جاء في تفسير الميزان:

**أوّلاً**: إن التأكيد على كلمة «الأب» في القرآن بشكل متكرر في كلام الله عنه، وفي كلام إبراهيم في خطابه ودعائه له، يوحي بأن الإشارة إلى الجانب الأبوي في معنى النسب المباشر كما هو المتبادر من الكلمة.

ولا مجال للاستدلال على إطلاق كلمة الأب على العم بقوله تعالى:

---

(483) راجع: الميزان: مصدر سابق، 7.

(484) م.ن، 7، ص169.

﴿قالُوا نَعْبُدُ إِلهَكَ وإِلهَ آبائِكَ إبراهيم وإِسْماعِيلَ وإِسْحاقَ إِلهاً واحِداً﴾(البقرة: 133)، فإن الإطلاق وارد على سبيل التغليب. أما إطلاقه على الجدّ، فهو منسجم مع انتسابه إليه بالولادة بشكل غير مباشر، ولم يعهد استعمال كلمة «الأب» في غير الوالد والجد إلا على نحو المجاز، ولذلك فإنه لا شاهد على الحمل المذكور في السياق القرآني.

**ثانياً**: أما ما ذكره من الشاهد على دعواه، بأنَّ إبراهيم استغفر لوالديه في آخر أمره، ما يدلُّ على أن المقصود به غير آزر الذي تبرأ منه لما تبين له أنه عدوٌّ لله، فيرد عليه أن براءة إبراهيم من أبيه من حيث كفره وضلاله، كانت منذ البداية، حتى في حال وعده له بالاستغفار، عندما قال له: ﴿وأَعْتَزِلُكُمْ وما تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾(مريم: 48).

كما أنه كان يؤكد ضلاله عندما استغفر له في قوله: ﴿واغْفِرْ لِأَبِي إِنَّهُ كانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾(الشعراء: 86).

**ثالثاً**: أمّا الآية الكريمة المستشهد بها: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي ولِوالِدَيَّ ولِلْمُؤْمِنِينَ﴾، فقد تكون واردةً في السياق العام للاستغفار، وربما يؤكد ذلك أنَّه ابتدأ بالغفران لنفسه، مع أنه معصوم بلحاظ مقام النبوّة أوّلاً، وبلحاظ واقع سيرته المعصومة، فإنَّه لم يرد فيها أيّ ذنب أو خطأ، بل إن حديث الله عنه يدلُّ على هذه العصمة المتحرّكة في كل حياته.

**رابعاً**: إن تكرار كلمة الأب في القرآن والتركيز على ذكر اسمه، يوحيان بأن إبراهيم(ع) كان يتكلَّم مع والده الذي كان يتكلم معه من الموقع الفوقي الذي يتكلم فيه الأب مع ولده، والله العالم[485].

**خامساً**: ينقل الطبري في جامع البيان عن مجاهد أنه قال: إنّ آزر لم يكن والد إبراهيم. (تفسير الطبري، م5/ ج7/ ص316). وقال الآلوسي في روح المعاني: إن الشيعة ليسوا وحدهم الذين يعتقدون أن آزر لم يكن والد إبراهيم، بل إن كثيراً من علماء المذاهب الأخرى، يرون أن آزر عم إبراهيم. وينقل السيوطي عن الفخر الرازي في كتابه «أسرار التنزيل»: إن

(485) (من وحي القرآن)، 9، ص173 ـ 174.

والدي رسول الله موحّدون، ولم يكونوا مشركين أبداً، وينقل أن هناك روايات تقول: إن آباء رسول الله(ص) موحدون، وكانوا حتى آدم كان كل واحد منهم أفضل زمانه.

وهناك رواية عن أبي بصير عن أبي عبدالله جعفر الصادق(ع) عما قال: **آزر عم إبراهيم**، فإذا صح ذلك كله، فإنّنا نلتزم بالمسألة من خلال الروايات، لا من خلال القرآن الكريم كما جاء في الميزان[486].

## وقفة نقدية مع تفسير (من وحي القرآن)

ولكن ما قاله تفسير (من وحي القرآن) يتنافى مع ما ذهب إليه في تفسير آية سورة التوبة، حيث عقد بحثاً بعنوان: استغفار إبراهيم لأبيه، تساءل فيه:

«ولكن كيف نفسر موقف النبي إبراهيم(ع)، الذي حدثنا القرآن عنه في آية أخرى عندما قال لأبيه: ﴿**سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا**﴾(مريم: 47)؛ هل هو استسلام للعاطفة على حساب العقيدة، وهل يمكن أن نقبل هذا التفسير في حالة إبراهيم الذي لا يمثّل مجرد إنسان صاحب عقيدة، بل هو ـ إلى جانب ذلك ـ نبيّ صاحب رسالة، يريد أن يغيّر الإنسان في الحياة على أساس انتصار الفكر والعقيدة في ذاته، على الحس والعاطفة في شعوره؟».

ثم يجيب عليه بقوله: «إن القرآن يجيب عن هذا السؤال: ﴿**وَما كانَ اسْتِغْفارُ إبراهيم لِأَبِيهِ إِلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ**﴾(التوبة: 114)، فقد كان يأمل أن يستقيم أبوه على الصراط ويرجع إلى الله، لأنه كان يعتبر حالة الانحراف التي يمرُّ بها حالةً طارئةً لا تعقيد فيها، ولا عمق لها ولا امتداد في شخصيته، فيمكن لها أن تزول، وينطلق إبراهيم في استغفاره له من هذا الموقع الذي يطلب فيه الهداية له، لينفتح قلبه، ويصفو فكره، وترقّ مشاعره، وتشرق حياته، فيلتقي بالله من أقرب طريق. ربما كان يفكر في

(486) م.ن، 9، الهامش، ص174.

هذا الاتجاه، من موقع الرغبة في أن تربح العقيدة إنساناً جديداً، ومن موقع العاطفة التي تتحرك في خدمة الرسالة، من أجل أن توحي لهؤلاء الذين تتعاطف معهم، بأنّ المشاعر تحتضنهم بالحبّ والرحمة... وبقي هذا الأمل ينمو في روحه وضميره وعقله، حتى استنفد كل تجربة وأسلوب وشعور، ولكنه تضاءل وتضاءل حتى سقط في التراب وانكشفت له الحقيقة؛ إن هذا الإنسان ليس مجرد حالة طارئة، بل هو عقدة مستعصية مستحكمة؛ إنه الكفر المتجسد في وحشية الفكر في الإنسان، إنه عدو الله في فكره وفي عمله... **﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾**، لأن الله أقرب إليه من كل إنسان، لأنه الخالق الذي أمدّه بالحياة، ومن خلال كل هذه القوانين، التي كان منها قانون ولادته من أبيه، فهو الأوّل والآخر في وجوده وحركة حياته. **﴿إِنَّ إبراهيم لأَوَّاهٌ﴾** يعيش التأوّه أمام الله في أجواء الخشوع والخضوع له، **﴿حَلِيمٌ﴾**(التوبة: 114) في قلبه المفتوح وروحه الكبيرة، يعفو عند المقدرة، ويفتح قلبه للناس»[487].

إذا كان الأمر كذلك، فكيف نتصوَّر أن يستغفر له بعدما تبرأ منه وثبت لإبراهيم عناده وإصراره، بقوله: **﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾**(إبراهيم: 41)؟!

واقتران المؤمنين بالاستغفار، وذكر زمان الاستغفار يوم يقوم الحساب، يؤيد أن الاستغفار لم يكن لأبيه المشرك الكافر، «عدو الله في فكره وفي عمله»، الذي تبرأ منه.

وشبيه من هذا، دعاء نوح(ع) وتركيزه على المؤمنين، فيما حكى الله عنه: **﴿وقالَ نُوحٌ رَبِّ لا تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْكافِرِينَ دَيّاراً * إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبادَكَ ولا يَلِدُوا إِلاّ فاجِراً كَفّاراً * رَبِّ اغْفِرْ لِي ولِوالِدَيَّ ولِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً ولِلْمُؤْمِنِينَ والْمُؤْمِناتِ ولا تَزِدِ الظّالِمِينَ إِلاّ تَباراً﴾**(نوح: 26 ـ 28).

وفي دعاء نوح(ع) هذا دلالة على إيمان والديه، وأنهما لم يكونا من

(487) (من وحي القرآن)، 11، ص225.

الكافرين والظالمين، وأنه لا يمكن أن يدعو لهما مع كفرهما وظلمهما، ولا سيما إذا استحضرنا سؤاله على ابنه بقوله: ﴿رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وأَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمِينَ﴾(هود: 45)، فهو لم يسأله نجاة ابنه تأدباً، ومع ذلك جاءه الجواب: ﴿يا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ * قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾(هود: 46 ـ 47)

ولذا يظهر من آية استغفار إبراهيم(ع) لوالديه أنهما ليسا بمشركين، ولو كانا كذلك لما استغفر لهما؛ لعلمه أن الله عزَّ وجلّ لا يغفر للمشركين الكافرين المعاندين: ﴿ما كانَ لِلنَّبِيِّ والَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ولَوْ كانُوا أُولِي قُرْبى مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحِيمِ﴾(التوبة: 113).

وقد أكد الشيخان الطوسي والطبرسي هذا الأمر، في ربطهما بين الآيات في السور المباركة، وهذا لون من ألوان تفسير القرآن بالقرآن، والقرآن ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض. وقد استدلَّ أعلام الإمامية من هذا الدعاء الإبراهيمي، أنَّ والدي إبراهيم(ع) لم يكونا كافرين.

وإنّ ما ذكره السيد من أن هذا الاستغفار كان لنفسه كذلك وهو المعصوم، يؤكد أن الاستغفار للوالد لم يكن لشركه وإصراره وعناده، فهو قرينة على ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي، ولا يصلح رداً عليه!

ولماذا لا نجعل الروايات قرينةً على أنّ آزر لم يكن والد إبراهيم، ما دامت كلمة أب يمكن أن تستعمل لغير الأب الصلبي، ليراد منها العم مثلاً، ولو على نحو المجاز؟

وقد فرّق بعض أعلام اللغة بين الأب والوالد:

**الفروق اللغوية**: الفرق بين الوالد والأب: أن الوالد لا يطلق إلا على من أولدك من غير واسطة. والأب: قد يطلق على الجدّ البعيد، قال تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾(الحج: 78).

**المعجم الوسيط**: (الأب) الوالد والجد، ويطلق على العم وعلى صاحب الشيء وعلى من كان سبباً في إيجاد شيء أو ظهوره أو إصلاحه... وفي التنزيل العزيز: ﴿**وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي**﴾(يوسف: 38).

وقد ركّزت روايات أهل البيت(ع) على الأب، وعلى دعاء إبراهيم لأبيه، ولم تذكر دعاءه لوالديه، مع أنه كان من الأولى أن يتوجّه الاعتراض على دعائه الأخير لوالديه الذي جاء في آخر حياته المباركة، بعد أن وهبه الله الذرية الطيبة، ما يعني أنّ هناك ارتكازاً عند السائل على اختلاف الاستغفارين. وإليك بعضها:

**الرواية الأولى**: «عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْهَمَذَانِيِّ عَنْ رَجُلٍ قَالَ: صَلَّى رَجُلٌ إلى جَنْبِي، فَاسْتَغْفَرَ لِأَبَوَيْهِ وكَانَا مَاتَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقُلْتُ: تَسْتَغْفِرُ لِأَبَوَيْكَ وقَدْ مَاتَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقَالَ قَدِ اسْتَغْفَرَ إبراهيم لِأَبِيهِ، فَلَمْ أَدْرِ مَا أَرُدُّ عَلَيْهِ. فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ(ص)، فَأَنْزَلَ الله: ﴿**وما كانَ اسْتِغْفارُ إبراهيم لِأَبِيهِ إلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ**﴾(التوبة: 114) قَالَ: لَمَّا مَاتَ تَبَيَّنَ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ فَلَمْ يَسْتَغْفِرْ لَهُ»[488].

**الرواية الثانية**: ﴿**وَما كانَ اسْتِغْفارُ إبراهيم لِأَبِيهِ إلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ**﴾، قَالَ إبراهيم لِأَبِيهِ: إِنْ لَمْ تَعْبُدِ الأَصْنَامَ اسْتَغْفَرْتُ لَكَ، فَلَمَّا لَمْ يَدَعِ الأَصْنَامَ تَبَرَّأَ مِنْه»[489].

تؤكّد هاتان الروايتان عدم جواز استغفار المؤمنين لمن يتيقّنون عداوته لله ولدينه ولم يرجع منها، وأبو إبراهيم(ع) أكبر مصداق على ذلك، إذ تبين له بموته أو بعناده أنّه عدو لله، ما أدى إلى أن يغير موقفه منه إلى البراءة. فكيف يمكن أن نتصور رجوع إبراهيم عن موقف الرفض والبراءة، والعودة من جديد إلى موقف الاستغفار الذي هو نحو من أنحاء الانتصار والولاء؟!

ولا أدري ما المقصود من (الاستغفار في السياق العام) في قول

(488) تفسير العياشي، مصدر سابق.

(489) المصدر نفسه.

السيد المفسر: «أما الآية الكريمة المستشهد بها **﴿رَبَّنا اغْفِرْ لِي ولِوالِدَيَّ ولِلْمُؤْمِنِينَ﴾**، فقد تكون واردةً في السياق العام للاستغفار؟».

فهل الاستغفار في السياق العام جائز ويخرج من القاعدة التي تقررها الآية المباركة: **﴿ما كانَ لِلنَّبِيِّ والَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ولَوْ كانُوا أُولِي قُرْبى مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحِيمِ﴾** (التوبة: 113)؟

فهل هذا نهي عن الاستغفار الخاص دون الاستغفار العام؟

أما ما ذكره من مؤيد للاستغفار العام بقوله: «وربما يؤكد ذلك، أنَّه ابتدأ بالغفران لنفسه مع أنه معصوم، بلحاظ مقام النبوّة أوّلاً، وبلحاظ واقع سيرته المعصومة، فإنه لم يرد فيها أيّ ذنب أو خطأ، بل إن حديث الله عنه يدلُّ على هذه العصمة المتحرّكة في كل حياته»، فهو مؤيد للرأي المضاد كما ذكرنا.

## الموطن الرابع: معنى الحياة الطيبة

في قوله تعالى: **﴿مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أو أُنْثى وهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً ولَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾**(النحل: 97). يتساءل تفسير (من وحي القرآن) عن ماهية الحياة الطيبة، وهل هي في الدنيا أو في الآخرة؟ وإذا كانت في الدنيا، فكيف نفسر المشاكل والصعوبات المادية والمعنوية التي تجعل من الحياة سجناً للمؤمن، في مقابل الرفاهية والنعيم والغنى والقوّة التي يعيشها الكافر، لتكون الدنيا جنّة له، على ما ورد: «**إن الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر**»؟

بعد أن يذكر رأي تفسير «في ظلال القرآن»، بأن المقصود بالحياة ليست هي الحياة المادية التي يعيشها الإنسان بموازين الحس والغريزة، بل هي الحياة الروحية المعنوية المطمئنة المفعمة برعاية الله وستره ورضاه، وفيها الصحة والهدوء والرضى والبركة وسكن البيوت ومودات القلوب، وفيها الفرح بالعمل الصالح وآثاره في الحياة... وليس المال إلا عنصراً واحداً يكفي منه القليل، حين يتصل القلب بما هو أعظم وأزكى وأبقى عند

الله، يقول السيد المفسر: «ويؤكد صاحب الميزان هذا المعنى بطريقة أخرى، فيقول: «الجملة بلفظها دالة على أن الله سبحانه يكرم المؤمن الذي يعمل صالحاً بحياة جديدة، غير ما يشاركه سائر الناس من الحياة العامة، وليس المراد به تغيير صفة الحياة فيه وتبديل الخبيثة من الطيبة مع بقاء أصل الحياة على ما كانت عليه، ولو كان كذلك لقيل: فلنطيبن حياته. فالآية نظير قوله: **﴿أَوَمَنْ كانَ مَيتاً فَأَحْيَيْناهُ وجَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾**(الأنعام: 122)، وتفيد ما يفيده من تكوين حياة ابتدائية جديدة»[490]. ويرى أن الله يعطيه من العلم والقدرة ما ليس لغيره، وهما «يمهدان له أن يرى الأشياء على ما هي عليه، فيقسّمها قسمين: حق باق، وباطل فان، فيعرض بقلبه عن الباطل الفاني الذي هو الحياة الدنيا بزخارفها الغارّة الفتّانة، ويعتزُّ بعزة الله، فلا يستذلّه الشيطان بوساوسه، ولا النفس بأهوائها وهوساتها، ولا الدنيا بزهرتها، لما يشاهد من بطلان أمتعتها وفناء نعمتها. ويتعلّق قلبه بربه الحق الذي هو يحق كل حق بكلماته، فلا يريد إلا وجهه، ولا يحب إلا قربه، ولا يخاف إلا سخطه وبعده، يرى لنفسه حياةً طاهرةً دائمةً مخلّدةً، لا يدبّر أمرها إلا ربّه الغفور الودود، ولا يواجهها في طول مسيرها إلا الحسن الجميل، فقد أحسن كل شيء خلقه، ولا قبيح إلا ما قبحه الله من معصيته. فهذا الإنسان يجد في نفسه من البهاء والكمال والقوة والعزة واللذة والسرور ما لا يقدّر بقدر، وكيف لا، وهو مستغرق في حياة دائمة لا زوال لها، ونعمة باقية لا نفاد لها ولا ألم فيها ولا كدورة تكدرها، وخير وسعادة لا شقاء معها» (الميزان، 12/ 342)»[491].

يرى السيد المفسر أن ما قاله العلامة الطباطبائي في معنى الحياة الطيبة «تفسير جميل، وتحليل جيد للمعاني الروحية التي يختزنها الإيمان في نفس المؤمن العامل بالصالحات، ويثيرها في مشاعره وأجوائه».

ثم يسجل ملاحظته النقدية على التفسيرين (الميزان وفي ظلال القرآن)، بعدم انسجام التفسير «مع سياق الآية التي وردت لبيان الجزاء

---

(490) الميزان، مصدر سابق، 12، ص341 ـ 342.

(491) (من وحي القرآن)، 13، ص296.

الذي يمنحه الله للإنسان الذي يعمل الصالحات وهو مؤمن، ما يوحي بأن هذه الحياة التي يمنحها الله له، مفصولة عن الواقع الذي يعيشه الآن، وليست حالةً وجدانيةً أو عمليةً في دائرته».

ثم يقول: «وقد نلاحظ أن ما ذكره هذان المفسران الجليلان وغيرهما، هو من آثار الإيمان، بينما تعتبر الآية، أنَّ الحياة الطيبة جزاء العمل الذي ينطلق من الإنسان المؤمن، والله العالم، ولعل الأقرب، هو أن يكون المراد منها الدار الآخرة، أو الجنة، أو ما أشبه ذلك»[492].

## الموطن الخامس: المحرَّمات بين القرآن والسنة

في قوله تعالى: **﴿إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ والدَّمَ ولَحْمَ الْخِنْزِيرِ وما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ ولا عادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**(النحل: 115)، يرى تفسير (من وحي القرآن) ما يراه تفسير الميزان من حصر المحرَّمات من اللحوم بالأربعة، فيقول: «وهناك ملاحظة ذكرها صاحب الميزان (رحمه الله) حول سرّ التأكيد على هذه المحرّمات الأربع، حتى كرَّرها في أكثر من سورة مما نزل في مكة ومما نزل في المدينة، فقد نستطيع القول بأن هذه هي المحرمات التي حرمها الله في كتابه، ولم يحرم غيرها... أما بقية الأمور، فقد أوكل الله أمر تحريمها إلى النبي(ص)، الذي حرّم أشياء كثيرة موجودة في السنة الشريفة، ثم دعا الأمة إلى أن تأخذ بها، في قوله تعالى: **﴿وما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**(الحشر: 7). (الميزان، 12/ 365)»[493].

ثم يقول: «وهي ملاحظة جيدة تستحق الدراسة والاهتمام».

## الموطن السادس: اليهود والإفساد في الأرض مرتين

**﴿وقَضَينا إلى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ولَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً﴾(الإسراء: 4)**

---

(492) (من وحي القرآن)، 13، ص296.

(493) م.ن، 13، ص314.

ينقل تفسير (من وحي القرآن) رأي تفسير الميزان في تحديد القضاء الرباني بالإفسادين المدمّرين في تاريخ اليهود، بالحادثتين البارزتين، إذ يقول: «والذي يظهر من تاريخ اليهود، أنَّ المبعوث أوّلاً لتخريب بيت المقدس، هو بخت نصر، وبقي خراباً سبعين سنة، والمبعوث ثانياً هو قيصر الروم إسبيانوس، سيّر إليهم وزيره طوطوز، فخرّب البيت، وأذلّ القوم قبل الميلاد بقرن تقريباً»[494].

ثم يقول: ولا يستبعد صاحب الميزان ـ في تفسيره ـ «أن تكون الحادثتان هما المرادتين في الآيات»، ولكنه يناقش الأمر بالقول: «إن فيها ـ في الآيات ـ إشعاراً بأن المبعوث إلى بني إسرائيل في المرة الأولى والثانية قوم بأعيانهم...»، ثم يرفض ذلك على أساس أنه مجرد «إشعار من غير دلالة ظاهرة».

وربما كان هذا الاستبعاد الذي أشار إليه صاحب الميزان، هو الذي دعا بعض المتأخرين إلى القول بأنها تحمل في داخلها الإيحاء بأن الآيات قد تتحدث عن معركة بين المسلمين واليهود في العصر الحاضر، ينتصر فيها المسلمون عليهم، ثم يعود اليهود إلى النصر، ثم إلى الهزيمة التي تدمرهم تدميراً. وهذا هو الجو الذي يتحرك فيه الصراع الدامي بين العرب والمسلمين وبين إسرائيل.

ولكن مثل هذه الأمور لا تحمل في داخلها شاهداً على التحديد، ما يجعل المسألة خاضعةً للاستنتاج الذاتي، لا للشواهد العلمية[495].

## الموطن السابع: الحروف المقطَّعة

في تفسيره للآية الأولى من سوره البقرة ﴿الم﴾، يطرح تفسير (من وحي القرآن) العديد من الآراء حول تفسير أسلوب الحروف المقطَّعة في القرآن، التي تبتدئ بها العديد من السور المباركة، المكية والمدنية، وكان

(494) الميزان، مصدر سابق، 13، ص44.

(495) (من وحي القرآن)، 13، ص37.

الرأي الثالث الّذي يطرحه هو للعلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان، وخلاصته: «إنّ بين هذه الحروف المقطّعة وبين مضامين السور المفتتحة بها ارتباطاً خاصاً، ويؤيد ذلك ما نجد أنّ سورة الأعراف المصدرة بـ﴿المص﴾ في مضمونها، كأنها جامعة بين مضامين الميمات وص. وكذا سورة الرعد المصدّرة بـ﴿المر﴾ في مضمونها، كأنها جامعة بين مضامين الميمات والراءات.

ويستفاد من ذلك، أنّ هذه الحروف رموز بين الله سبحانه ورسوله(ص)، خفيت عنا، لا سبيل لأفهامنا العادية إليها، إلاّ بمقدار أن نستشعر أنّ بينها وبين المضامين المودعة في السورة ارتباطاً خاصاً»[496].

يلاحظ تفسير (من وحي القرآن) على هذا الرأي، أنه «لا يملك أيّ وضوح للمضمون الذاتي لهذه الحروف، لأن الارتباط الذي يتحدث عنه، لا دليل عليه إلا بالاستشعار الذي لا يوحي بأيّة فكرة معيّنة. وقد نتساءل: ما هي الحكمة في تنزّل رموز خفيّة بين الله ورسوله، لا يملك الناس أن يفهموها، ولا يعمل النبي(ص) على أن يشرحها لهم، في الوقت الذي كان القرآن منزّلاً على النبي(ص) وعلى الناس، لأنه ذكر له ولقومه وللعالمين؟!»[497].

ويختار السيد المفسّر الرأي الرابع، وخلاصته: أنَّ هذه الحروف المقطّعة هي للتحدي، ليبين لهم تعالى «أن هذا القرآن الذي أعجزهم الإتيان بسورة من مثله، لم يكن مؤلفاً من حروف يجهلونها، لأنَّ المادة الخام التي صنع منها القرآن موجودة بين أيديهم، وهي هذه الحروف المتنوّعة المعلومة لديهم، فإذا كانت عندهم القدرة على صنع مثل هذا القرآن، فهذه هي الموادّ الخام جاهزة عندهم».

«ولعلّ هذا من أبلغ أنواع التحدّي، تماماً كما تواجه إنساناً واقفاً أمام مبنى ذي شكل هندسي متقن، فتقول له: هل تستطيع أن تبني مثل هذا؟

(496) الميزان، 18، ص8 ـ 9.

(497) (من وحي القرآن)، 1، الآيتان 1و2.

ثم تعقب على ذلك بأن المواد جاهزة إذا كنت تملك الفكر الهندسي والممارسة الفنيّة. إنه سيقف عاجزاً من موقع عظمة هذه الهندسة وجهله بأصولها الفنية».

«وقد يكون هذا التفسير أقرب التفاسير إلى الفهم، وينسب إلى الإمام الحادي عشر من أئمة أهل البيت(ع)، الإمام الحسن العسكري(ع)، برغم أنه لم تثبت صحة نسبته إليه، لعدم وثاقة رواته، ولكن من الممكن أن ينسجم مع طبيعة الموقع الذي وردت فيه هذه الكلمات في القرآن الكريم، ففي هذه السورة عندما تلتقي بكلمة: **﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ﴾** (البقرة: 1 ـ 2)، فربما تفهم منها أن هذا الكتاب الكامل في كل شيء، مصنوع ومؤلف من هذه الحروف، فإذا كنتم ترون في أنفسكم القدرة على مجاراته، فهذه الحروف أمامكم، فاصنعوا منها ولو سورة ممّا تشاؤون».

ولكن هذا التفسير لا يجيب على ظاهرة الحروف المقطّعة التي وردت في تسع وعشرين سورةً افتتح بعضها بحرف واحد، وهي «ص» و«ق» و«ن»، وبعضها بحرفين، وهي سور طه وطس ويس وحم، وبعضها بثلاثة أحرف، كما في سورتي «ألم» و«ألر» و«طسم»، وبعضها بأربعة أحرف كما في سورتي «ألمص» و«ألمر»، وبعضها بخمسة أحرف كما في سورتي «كهيعص» و«حم عسق».

وتختلف هذه الحروف أيضاً من حيث إن بعضها لم يقع إلا في موضع واحد، مثل «ن»، وبعضها واقعة في مفتتح عدة من السور، مثل «ألم»، و«ألر»، و«طس»، و«حم».

فإذا كان هذا أسلوباً من أساليب التحدي، فلماذا نجد الحروف المقطعة في بعض السور ولا نجدها في أكثرها؟

ولماذا يبتدئ بعضها بحرف وبعضها الآخر بحرفين أو ثلاثة؟ ولماذا تفتتح بعض السور بـ(ألم) وبعضها الآخر بـ(ألر) أو بـ(كهيعص)؟

وهكذا يمكن أن نسجل علامات استفهام أخرى لا يمكن أن يجيب

عليها الاتجاه الذي اختاره تفسير (من وحي القرآن) واعتبره التفسير الأقرب إلى الفهم.

ولعل لهذا السبب يعترف بأن الأمر أعقد من ذلك، بقوله: «وقد يتأمّل المتأمل في هذا الرأي، فلا يجد في بعض المواضع القرآنية ما ينسجم معه، أو لا يلمح مثل هذا التوجيه في ما قدمناه من تفسير، ولكن المهم أن التفسير يتحرّك في مثل هذه الأجواء، فإن استطعنا أن نقرّبها إلى أذواقنا، وإلا فحسبنا أن نُرجع علمها إلى الله والراسخين في العلم، فتكون مما استأثر الله بحقيقة علمه»[498].

وهنا يأتي السؤال ذاته الذي استشكل به تفسير (من وحي القرآن) على تفسير الميزان، لنقول: ما هي الحكمة في تنزّل رموز خفيّة استأثر الله بحقيقة علمها، ولا يملك الناس أن يفهموها ويطّلعوا على أسرارها ومعانيها؟

مع أن العلامة الطباطبائي يدرك أن ما ذهب إليه من تفسير، لا يمنع من التدبر في هذه الحروف المقطّعة وعلاقتها بالسور التي افتتحت بها ليستكشف بعض أسرارها، إذ يقول: «ويمكن أن يحدس من ذلك، أن بين هذه الحروف المقطّعة وبين مضامين السور المفتتحة بها ارتباطاً خاصاً، ويؤيد ذلك، ما نجده أن سورة الأعراف المصدرّة بـ(ألمص) في مضمونها، كأنها جامعة بين مضامين الميمات وص، وكذا سورة الرعد المصدّرة بـ(ألمر) في مضمونها، كأنها جامعة بين مضامين الميمات والراءات.

ويستفاد من ذلك، أن هذه الحروف رموز بين الله سبحانه وبين رسوله(ص) خفيت عنا، لا سبيل لأفهامنا العادية إليها إلا بمقدار أن نستشعر أن بينها وبين المضامين المودعة في السور ارتباطاً خاصاً.

ولعل المتدبر لو تدبر في مشتركات هذه الحروف، وقايس مضامين السور التي وقعت فيها بعضها إلى بعض، تبين له الأمر أزيد من ذلك»[499].

---

(498) (من وحي القرآن)، 1، ص101 ـ 103.

(499) الميزان، مصدر سابق، 18، ص8 ـ 9.

## الموطن الثامن: شمولية النسخ

**﴿ما نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنها أو مِثْلِها أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**(البقرة: 106)

تحت عنوان (مع صاحب الميزان) في تفسير الآية، يرى تفسير (من وحي القرآن)، أن ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي من شمولية النسخ للجانب التشريعي والتكويني والإنساني، «معنى طريف في ذاته»، لأنّه يذهب إلى أن «كون الشيء آيةً يختلف باختلاف الأشياء والحيثيات والجهات، فالبعض من القرآن آية لله سبحانه، باعتبار عجز البشر عن إتيان مثله، والأحكام والتكاليف الإلهية آيات له تعالى، باعتبار حصول التقوى والقرب بها منه تعالى، والموجودات العينيّة آيات له تعالى، باعتبار كشفها بوجودها عن وجود صانعها، وبخصوصيات وجودها عن خصوصيات صفاته وأسمائه سبحانه، وأنبياء الله وأولياؤه تعالى آيات له تعالى، باعتبار دعوتهم إليه بالقول والفعل، وهكذا، ولذلك كانت الآية تقبل الشدّة والضعف، قال اللّه تعالى: **﴿لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى﴾**(النجم: 18). . .

وهذا الذي استظهرناه من عموم معنى النسخ، هو الذي يفيده عموم التعليل المستفاد من قوله تعالى: **﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ والأَرْضِ﴾**(البقرة: 106 ـ 107)»[500].

ومع أن السيد المفسّر يرى أنّ هذا «المعنى طريف في ذاته»، بيد أنّه يرى أنّ «إرادته من هذه الآية غير ظاهر، لأنها واردة في الأشياء التي هي في معرض النسخ والإزالة مما يتعلق بحياة الناس، بالمستوى الذي يثير الجدل فيما بينهم، كما جاء الحديث به عن اليهود في حركة التشريع، أو في تأكيد قدرة اللّه في خلقه، بحيث لا تجري الحياة على شكل واحد، بل يمكن أن تتغير وتتبدل، لتتحرك ظاهرة في مرحلة معينة، لتحلَّ محلها ظاهرة أخرى مماثلة لها أو أفضل منها انطلاقاً من قدرة الله.

---

(500) (من وحي القرآن)، 2، ص160؛ نقلاً عن: الميزان، 1، ص247.

وقد لا نجد مناسبةً للتعبير عن الأشخاص بالآية من خلال نشاطهم ودعوتهم أو الحديث عنهم بعنوان النسخ ونحوه.

إنها ـ والله العالم ـ إشارة إلى ما يكون في معرض الثبات والاستمرار، ليكون النسخ مفاجئاً للناس، فيحتاج إلى إزالة مضمون المفاجأة من أذهانهم، لأن الله الذي يملك القدرة على الإيجاد، قادر على التبديل، ولا دلالة في التعليل على ما ذكره، لأن الحديث عن قدرة الله، يكفي في مناسبته وجود موضوع له في مسألة التشريع أو التكوين»[501].

## الموطن التاسع: معنى الوسطيّة والشهادة للأمة

يتفق تفسير (من وحي القرآن) مع ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي في ملاحظته على التفسير المشهور للوسطيّة وعلاقتها بالشهادة، في قوله تعالى: **﴿وكَذٰلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ ويَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾**(البقرة: 143).

لم يرتض صاحب تفسير الميزان التفسير المشهور للوسطية في الآية ـ وإن كان في نفسه صحيحاً ولا يخلو من دقة ـ والذي يفسرها بمعنى العدل والتوازن، على أساس ما تمثله الشريعة الإسلامية من الوسطية بين الاتجاه الروحي المتطرف الذي يمثله النصارى، وبين الاتجاه المادي المتطرف الذي يمثله المشركون واليهود، والتوازن بين الاتجاه الجماعي المتطرف الذي يلغي دور الفرد، والاتجاه الفردي المطلق الذي يلغي دور المجتمع، والتوازن بين الدنيا والآخرة، والتوازن في مختلف جوانب الحياة من حيث العاطفة والعقل، ومن حيث التفكير العقلي والطرق التجريبيّة..

وفي ضوء ذلك، يرى التفسير المشهور، أنّه يمكن للأمّة أن تؤدي دور الشهادة على الناس، باعتبارها تقف في نقطة التوازن التي ترجع إليها بقية الأطراف، كما يكون النبي شهيداً على الأمة، لأنه المثال الأكمل الذي يوزن به حال الآحاد من الأمة.

---

(501) (من وحي القرآن)، 2، ص160 ـ 161.

يعلّق صاحب تفسير الميزان على هذا التفسير للآية، بأن هذا المعنى «هو في نفسه معنى صحيح لا يخلو من دقة، إلا أنه غير منطبق على لفظ الآية، فإن كون الأمة وسطاً، إنما يصحح كونها مرجعاً يرجع إليه الطرفان، وميزاناً يوزن به الجانبان، لا كونها شاهدةً تشهد على الطرفين أو تشاهد الطرفين، فلا تناسب بين الوسطيّة بذلك المعنى والشهادة، وهو ظاهر على أنه لا وجه حينئذٍ للتعرض بكون رسول الله شهيداً على الأمة، إذ لا يترتب شهادة الرسول على الأمة على جعل الأمة وسطاً، كما يترتب الغاية على المغيّا والغرض على ذيّه»[502].

يقول السيد المفسر: «إننا نتفق مع صاحب الميزان في هذه الملاحظة، لأن قضية التفسير هي أن يدرس المفسّر الكلمة من خلال الجوّ الذي تعيش فيه، ليتحقق الترابط بين الآيات في كلماتها وأجوائها».

«ونحن نرى أن هذه الآيات تتحرك في نطاق الإيحاء للمسلمين بأصالة موقعهم في الحياة، من خلال الدور الذي أعدّه الله لهم في قيادة البشرية إلى الأهداف الكبيرة التي تتمثل بالإسلام، الأمر الذي يجعلهم يتحركون في الحياة من هذا الموقع، ليكونوا شهداء على الناس في أفكارهم وأعمالهم، باعتبار أنهم يدخلون في ضمن مسؤوليتهم، كما كان الرسول شهيداً على المسلمين من خلال مسؤوليته الرسالية عنهم، في ما بلّغهم إيّاه وفي ما أرشدهم إليه»[503].

ثم يقول: «وقد ذكر صاحب تفسير الميزان في معنى (الوسط): «أن كون الأمة وسطاً، إنما هو بتخلّلها بين الرسول وبين الناس». ولكننا قدمنا أن الوسطية هنا لا يراد بها ذلك، بل يراد بها ـ في ما نفهمه ـ الموقع الأفضل الذي وضع اللّه فيه الأمة بالنسبة إلى الناس، واللّه العالم بحقائق آياته»[504].

---

(502) الميزان، مصدر سابق، ص315.

(503) (من وحي القرآن)، 3، ص75.

(504) م.ن، 3، ص77.

في معنى التطوع في قوله تعالى: **﴿أيَّاماً مَعْدُوداتٍ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أو عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أيَّام آخر وعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وأَنْ تَصُومُوا خَيرٌ لَكُمْ إنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾** (البقرة: 184)، يرجِّح تفسير (من وحي القرآن) أن يكون «المقصود منه التطوع بالزيادة على الفدية، بأن يعطي الزيادة على ما وجب عليه، كما ورد في بعض الأحاديث، أنَّ الأفضل مدَّان من الطعام»، وليس ما ذهب إليه تفسير الميزان من معنى إيتاء الصوم عن رضا ورغبة، إذ يقول: «التطوع تفعُّل من الطوع مقابل الكره، وهو إتيان الفعل بالرضا والرغبة، ومعنى باب التفعّل، الأخذ والقبول، فمعنى التطوع التلبس في إتيان الفعل بالرضا والرغبة، من غير كره واستثقال، سواء كان فعلاً إلزامياً أو غير إلزامي، وأما اختصاص التطوع استعمالاً بالمستحبات والمندوبات، فمما حدث بعد نزول القرآن بين المسلمين، بعناية أن الفعل الذي يؤتى به بالطوع هو الندب، وأما الواجب، ففيه بعض الكره، لمكان الإلزام الذي فيه.

وبالجملة، التطوع كما قيل: لا دلالة فيه مادةً وهيئةً على الندب. وعلى هذا، فالفاء للتفريع، والجملة متفرعة على المحصل من معنى الكلام السابق، والمعنى والله أعلم: الصوم مكتوب عليكم، مرعيّاً فيه خيركم وصلاحكم، مع ما فيه من استقراركم في صف الأمم التي قبلكم، والتخفيف والتسهيل لكم، فأتوا به طوعاً لا كرهاً، فإن من أتى بالخير طوعاً، كان خيراً له من أن يأتي به كرهاً»[505].

يرى السيد المفسر أن هذا التفسير للتطوّع «خلاف الظاهر؛ لظهور كلمة التطوع في الفعل الذي يأتي به الإنسان من دون إلزام، باعتبار أن الإلزام يوحي بالضغط والكره، بينما الاستحباب لا يوحي إلا بالتوسعة والتخفيف. وأما ما ذكره، من أن استعمال الكلمة في الفعل المستحب

(505) الميزان، مصدر سابق، 2، ص13.

اصطلاح جديد، فهو غير دقيق، لأن القضية ليست قضية استعمال الكلمة في المعنى، بل استيحاء المعنى من معنى الكلمة، في ما يفهم من مدلوله الواجب والمستحب»[506].

## الموطن الحادي عشر: تدبر السياق

جاءت الإشارة إلى اختلاف أتباع الرسل واقتتالهم، في سياق الحديث عن تفضيل الرسل بعضهم على بعض، في قوله تعالى: **﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ورَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجاتٍ وآتَيْنا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّناتِ وأَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ولَوْ شاءَ اللَّهُ ما اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ ولكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ ومِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ ولَوْ شاءَ اللَّهُ ما اقْتَتَلُوا ولكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ ما يُرِيدُ﴾**(البقرة: 253)، والتي جاءت ـ بدورها ـ بعد قصة طالوت وجالوت.

يرى تفسير (من وحي القرآن) أن ما قدمه تفسير الميزان من توجيهٍ للسياق متين، فإنه يرى أنّ «الآية في مقام دفع ما ربما يتوهَّم أن الرسالة، وخاصة من حيث كونها مشفوعة بالآيات البينات الدالة على حقية الرسالة، ينبغي أن يختم بها بلية القتال: إما من جهة أن الله سبحانه لما أراد هداية الناس إلى سعادتهم الدنيوية والأخروية بإرسال الرسل وإيتاء الآيات البينات، كان من الحري أن يصرفهم عن القتال، ويجمع كلمتهم على الهداية . . .

وإما من جهة أن إرسال الرسل وإيتاء بينات الآيات للدعوة إلى الحق، لغرض الحصول على إيمان القلوب، والإيمان من الصفات القلبية التي لا توجد في القلب عنوةً وقهراً، فماذا يفيده القتال بعد استقرار النبوة؟ وهذا هو الإشكال الذي تقدم تقريره والجواب عنه في الكلام على آيات القتال.

والذي يجيب تعالى به: أن القتال معلول الاختلاف الذي بين الأمم،

---

(506) (من وحي القرآن)، 4، ص26.

إذ لولا وجود الاختلاف، لم ينجر أمر الجماعة إلى الاقتتال، فعلة الاقتتال هي الاختلاف الحاصل بينهم، ولو شاء الله لم يوجد اختلاف، فلم يكن اقتتال رأساً، ولو شاء لأعقم هذا السبب بعد وجوده، لكن الله سبحانه يفعل ما يريد، وقد أراد جري الأمور على سنة الأسباب، فوجد الاختلاف، فوجد القتال، فهذا إجمال ما تفيده الآية».

ويقول في سياق الحديث: «وعلى هذا، فصدر الآية، لبيان أنَّ مقام الرسالة على اشتراكه بين الرسل، مقام تنمو فيه الخيرات والبركات، وينبع منه الكمال والسعادة ودرجات القربى والزلفى، كالتكليم الإلهي، وإيتاء البيّنات، والتأييد بروح القدس، وهذا المقام على ما فيه من الخير والكمال، لم يوجب ارتفاع القتال، لاستناده إلى اختلاف الناس أنفسهم»[507].

يقول السيد المفسر معلقاً على ما ذكره العلامة الطباطبائي من تفسير سياقي: «وهو توجيه متين، ولكن قد نستوحي من الآيات، أنَّ الله قد أرسل الرسل ليبلّغوا الناس رسالات الله، التي ترجع ـ في عمق مضمونها ـ إلى رسالة واحدة، وهي الإسلام لله، فلم تختلف رسالاتهم مع اختلاف خصائصهم التي يفضل بعضهم على بعض بها، سواء كانت متصلةً بالذات في عناصرها المميزة أو بالدور، أو بالمعجزة، أو بالصلة المباشرة باللّه، أو نحلة الله له، أو بشمولية الرسالة وخاتميتها، ليكون الرسول خاتم النبيين الذي يجمع الكتاب كله والرسالة كلها في رسالته... الأمر الذي يفرض التكامل والتواصل... فكان من المفروض لأتباعهم أن يستجيبوا لهم في حركة الوحدة الإنسانية على خطّ الرسالات التي جاء بها الرسل، وأن تكون وحدة الأتباع من خلال وحدة المتبوعين. ولكن المشكلة أن اللّه لم يخلق الناس على طريقة واحدة ومزاج واحد وذهنيّة واحدة، لأن طبيعة اختلافهم في مواقعهم ومؤثراتهم وأوضاعهم، تؤدي إلى اختلاف الأفكار، وتنوّع المصالح، وانحراف السلوك، وطغيان المنافع والمطامع، فلا تكون الرسالة هي العنوان الكبير لالتزاماتهم، بل تكون الذات هي الخلفية اللاشعورية أو الشعورية لتصرفاتهم، فيجعلون الدين وسيلةً من

(507) الميزان، مصدر سابق، 2، ص313 ـ 314.

وسائل تحقيق مآربهم، فتشتدُّ الحساسيات، وتصطدم المصالح، وتضرى الأنانيات التي تطلّ بهم على ساحة القتال الذي يتحرك بضراوة»[508].

## الموطن الثاني عشر: الشفاعة التشريعية والتكوينية

يرى العلامة الطباطبائي أن الشفاعة في آية الكرسي شاملة للشفاعة التشريعية والتكوينية ولا تختص بالتشريعية: ﴿**اللَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ ولا نَوْمٌ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وما فِي الأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وما خَلْفَهُمْ ولا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِما شاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ والأَرْضَ ولا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما وهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾(البقرة: 255)، ولذا يقول: «الشفاعة هي التوسط المطلق في عالم الأسباب، والوسائط أعم من الشفاعة التكوينيّة، وهي توسط الأسباب في التكوين، والشفاعة التشريعيّة، أعني التوسط في مرحلة المجازاة التي يثبتها الكتاب والسنة في يوم القيامة. . .

وذلك أن الجملة، أعني قوله تعالى: ﴿**مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ**﴾ مسبوقة بحديث القيومية والملك المطلق الشاملين للتكوين والتشريع معاً، بل المتماسّين بالتكوين ظاهراً، فلا موجب لتقييدهما بالقيومية والسلطنة التشريعيتين، حتى يستقيم تذييل الكلام بالشفاعة المخصوصة بيوم القيامة».

وإن مساق آية الكرسي في عموم الشفاعة، «مساق قوله تعالى: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ والأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ ما مِنْ شَفِيعٍ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ**﴾(يونس: 3)، وقوله تعالى: ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ والأَرْضَ وما بَيْنَهُما فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ ما لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ ولا شَفِيعٍ**﴾(السجدة: 4)، وقد عرفت في البحث عن الشفاعة، أن حدّها كما ينطبقّ على الشفاعة التشريعيّة، كذلك ينطبق على السببيّة التكوينيّة، فكل سبب من الأسباب يشفع عند الله لمسبّبه بالتمسك بصفات فضله وجوده ورحمته، لإيصال نعمة الوجود إلى مسببه، فنظام السببيّة بعينه ينطبق على

(508) (من وحي القرآن)، 5، ص10 ـ 11.

نظام الشفاعة، كما ينطبق على نظام الدعاء والمسألة»[509].

بينما يرى تفسير (من وحي القرآن) أن الشفاعة تختص بالشفاعة التشريعية؛ لأن «حمل الشفاعة على ما يشمل السببيّة التي عبر عنها بالشفاعة التكوينية، خلاف ظاهر الكلمة من الناحية اللغوية في معنى المصطلح، لأنها ظاهرة في حركة الإنسان في التوسط لإنسان آخر، لإيصال الخير إليه، أو دفع الشر عنه، من خلال استحقاقه للمنع عن الخير، وللوقوع في الشر جزاءً لعمله، وبهذا يكون دور الشفيع الذي يتمتع بالاستقلال في حركته مع المشفوع عنده، أنه يملك التأثير عليه من ناحية مادية أو معنوية، بحيث لا يملك ذاك ردّه، أو يصعب عليه دفعه عمّا يريده أو يطلبه، وذلك إمّا لكونه في الموقع الذي يساويه، أو يتقدم عليه في المنزلة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية في مدارج السلطة، أو في الموقع العاطفي الذي ينفذ من خلاله إلى مشاعره العاطفية التي لا يستطيع معها أن يتنكر لمطالبه.

وهذا هو المعنى الذي يريد الله أن ينفيه عن نفسه، لأنه يتنافى مع قيوميته في ذاته على الوجود كله وعلى الناس كلهم، فليس كمثله شيء حتى يساويه أو يتقدم عليه ليفرض إرادته على إرادته، وليس موقعاً للانفعالات العاطفية أو غيرها ليتأثر بها، فهو الغني بذاته عن كل خلقه، فلا يملك أحد عنده أي شيء، بل هو المالك لهم في كل وجودهم، فلا معنى للشفاعة بالمعنى الذاتي للشفيع».

ويؤكد أن هذا لا يعني «نفي اعتبار السببيّة التكوينيّة في ارتباط الأشياء بأسبابها، على أساس ما أودعه الله فيها من خصائص في داخل وجودها، ما يعني سرّ السببية أو العلّية، لتكون حركتها بإذنه في الجانب الوجودي المتحرك بقدرته التي تحرّك السبب في اتجاه المسبب، مما يمكن التعبير عنه بالأول التكويني، ولكن هذا لا علاقة له بمصطلح الشفاعة كما بيّنّاه»[510].

---

(509) الميزان، مصدر سابق، 2، ص337 ـ 338.

(510) (من وحي القرآن)، 5، ص34 ـ 35.

**الموطن الثالث عشر: فاعل التزيين**

**﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّساءِ والْبَنِينَ والْقَناطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ والْفِضَّةِ والْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ والأَنْعام والْحَرْثِ ذلِكَ مَتاعُ الْحَياةِ الدُّنْيا واللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾(آل عمران: 14).**

وقد أثير بين المفسرين جدل كثير حول فاعل «زيّن»، فإنها جاءت مبنية للمجهول. فهل هو الله، أو هو الشيطان؟

هناك اتجاهان في عالم التفسير:

**الاتجاه الأوّل**: فاعل التزيين هو الله.

**الاتجاه الثاني**: فاعل التزيين هو الشيطان.

وسر الاختلاف بين هذين الاتجاهين إلى درجة التعارض، هو طبيعة هذه الشهوات؛ فهل هي الشهوات الطبيعية فيما جُبلت عليه طبائع الإنسان، أو هي الشهوات المفرطة التي ينساق وراءها الإنسان بعيداً عن سيطرة العقل؟

يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاتجاه الثاني، بينما يذهب السيد المفسر إلى الاتجاه الأوّل، فيرى أن «الظاهر من الآية أنها واردة في ما جبلت عليه طبائع الإنسان من حيث حاجته إلى مثل هذه الأمور التي تدعوه إلى الإقبال عليها في مجال الزيادة، تماماً كبقية الأشياء التي تحدَّث عنها الله في ما زيّنه للإنسان، كما في قوله تعالى: **﴿كَذلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾**(الأنعام: 108)، فإنَّ الناس مجبولون على أن يرى أيّ واحد منهم العمل الصادر عنه عن قناعة حسناً، لأن ذلك هو لازم قناعته به. ولعل هذا الذي ذكر في الآية من طبيعة الجانب المادي في الإنسان الذي يستدعي الحركة نحو هذه الأمور، وليس في ذلك أيّ سوء يتنافى مقتضاه مع العدالة، لأن حبّ هذه الأمور لا يفرض المعصية في ممارستها، بل يمكن للإنسان أن يمارسها في موقع الطاعة، كما يمكن أن يمارسها من موقع المعصية».

«فالآية ليست واردةً في مورد الرفض المطلق لهذه الشهوات، بل هي واردة في مورد الموازنة بينها وبين شهوات الآخرة الدينية والروحية، في مجال الحاجة إلى إقامة التفاضل فيما بينها، والله العالم بحقائق آياته»(511).

و قد أثار صاحب تفسير الميزان عدة قرائن وشواهد للاستدلال على رأيه في أن فاعل «زيِّن» هو «الشيطان» لا «الله»:

**الشاهد الأوّل**: السياق، فإن «المقام مقام ذمّ الكفّار بركونهم إلى هذه المشتهيات من المال والأولاد، واستغنائهم بتزينها لهم عن الله سبحانه، والأليق بمثل هذه الزينة الصارفة عن الله، الشاغلة عن ذكره، أن لا ينسب إليه تعالى»(512).

**الشاهد الثاني**: كلمة الناس، فـ «لو كان هذا هو التزيين المنسوب إليه تعالى، لكان المراد به الميل الغريزي الذي للإنسان إلى هذه الأمور، فكان الأنسب في التعبير أن يقال: زيِّن للإنسان أو لبني آدم ونحوها، كقوله تعالى: **﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان فِي أَحْسَنِ تَقْوِيم * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ﴾**(التين: 4 ـ 5)، وقوله تعالى: **﴿ولَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ والْبَحْرِ. . .﴾**(الإسراء: 70). وأمّا لفظ الناس، فالأعرف منه أن يستعمل في الموارد التي فيها شيء من إلغاء الميز أو حقارة الشخص ودناءة الفكر، نحو قوله: **﴿فَأَبى أَكْثَرُ النَّاسِ إلاَّ كُفُوراً﴾**(الإسراء: 89)، وقوله: **﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأُنْثى﴾**(الحجرات: 13)، وغير ذلك»(513).

**الشاهد الثالث**: كلمات النساء والبنين والقناطير المقنطرة، فلو كانت الآية تتحدث عن التزيين الفطري الغريزي، «كان الأنسب عليه أن يبدل لفظ النساء بما يؤدي معنى مطلق الزوجية، ولفظ البنين بالأولاد، ولفظ القناطير المقنطرة بالأموال. . .»(514).

---

(511) (من وحي القرآن)، 5، ص260.

(512) الميزان، مصدر سابق، 3، ص119.

(513) م.ن، 3، ص119.

(514) المصدر نفسه.

**الشاهد الرابع**: «كون التزيين هو المنسوب إلى الله سبحانه، لا يلائم قوله تعالى في آخر الآية: **﴿ذلِكَ مَتاعُ الْحَياةِ الدُّنيا واللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ * قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذلِكُمْ﴾**، فإن ظاهره أنه كلام موضوع لصرفهم عن هذه الشهوات الدنيوية، وتوجيه نفوسهم إلى ما عند الله من الجنان والأزواج والرضوان، ولا معنى للصرف عن المقدمة إلى ذي المقدمة، فإن في ذلك مناقضة ظاهرة، وإبطالاً للأمرين معاً، كالذي يريد الشبع ويمتنع عن الأكل...»[515].

يسجل تفسير (من وحي القرآن) ملاحظاته النقدية على هذه الشواهد الأربعة التي قدمها تفسير الميزان.

فيرى على الشاهد الأوّل السياقي، ثلاث نقاط:

1 ـ «لا ظهور للآية في هذا المعنى، بل هي ـ على الظاهر ـ واردة في مقام المقارنة بين نعيم الحياة الدنيا مما يتّصل بالحاجات الحسيّة للناس، ونعيم الحياة الأخرى، والتأكيد على ما تتميز به لذّات الآخرة عن لذّات الدنيا، والحث على التقوى وطلب ما عند الله، باعتبار أن ذلك هو السبيل للحصول على الجنّة ونعيمها التي لا تقاس بها مواقع الشهوات في الدنيا، ولذلك لم يذكر في هذه الآية كيف يمارس الناس هذه الشهوات في خط الانحراف»[516].

2 ـ وسياق الحديث عن الكفار «لا يوجب مثل هذا الظهور المدّعى، لأن للقرآن أساليبه التي ينتقل فيها من موضوع إلى موضوع، من أجل عرض الخطوط العامة في ميزان القيمة الروحيّة، ليعرف الناس فيها موازين الأمور، فيأخذوا بالأفضل منها».

3 ـ «ومما يؤيد ذلك، أنَّ حبّ الشهوات ليس شيئاً يختص به الكفار، بل هو من خصائص الإنسان بجميع أصنافه في وجوده الغريزي، فقد كان الحديث حديثاً عن الطبيعة الإنسانية المادية التي يريد الله للإنسان

---

(515) الميزان، مصدر سابق، 3، ص119 ـ 120.

(516) (من وحي القرآن)، 5، ص260 ـ 261.

أن يرتفع ويسمو بها في آفاق الروح، عندما يحركها في الخط المستقيم الذي أراده الله لعباده المتقين».

ويرى على الشاهد الثاني، «أن الإتيان بكلمة «الناس»، قد يكون بملاحظة الحديث عن الخصائص المتحركة في الإنسان، بحيث تتوزع بين أفراده، باعتبارها من الأمور الغريزية الأكثر إلحاحاً في حركة وجوده، لاتصالها بأفعاله وأقواله، بينما تنطلق حكمة «الإنسان» أو «بني آدم» من الخصائص الذاتية التي تتصل بالنوع، مما قد لا يشمل كل الأفراد من الناحية الفعلية. . .»[517].

أما على الشاهد الثالث، فيرى تفسير (من وحي القرآن)، «أن ما ذكره (تفسير الميزان) لا يصلح مؤيداً لتفسيره»، لأن الإشكال في تعبير النساء «وارد على كلا الاحتمالين»، وتعبير البنين، قد يراد به «الأعم على أساس التغليب، وربما تكون الرغبة الغريزية للبنين أكثر، كما هي الحالة النوعية لدى الناس»، وأما تعبير «القناطير المقنطرة بدلاً من الأموال، فلعل الوجه فيها، أن الرغبة في المال تجتذب ـ طبيعياً ـ الرغبة في المال الكثير»[518].

وعلى الشاهد الرابع، وهو شاهد سياقي كذلك، فيرد عليه «أن سياق الآية ـ كما ذكرناه ـ هو الحديث عن ضرورة عدم الاستغراق في هذه الشهوات، واعتبارها قيمةً نهائيةً وغايةً للحياة، لأنها لا تزيد عن كونها حاجةً ومتاعاً لا دوام لها، والالتفات إلى الحياة الآخرة باعتبارها هي الغاية، الأمر الذي يجعل الإنسان ينظر إلى متع الدنيا لا كأمر لذاته، وإنما كأمر يتوسل به إلى معاشه وحاجاته المتنوعة. ولذلك فهي ليست واردةً مورد الرفض لها والصرف عنها، بل في مورد التنبيه على ما في الآخرة من متع تتجاوز هذه المتع الفانية إلى المتع الخالدة، ليعرف الإنسان كيف يحرك خطواته في الطريق إلى الآخرة من خلال ما يملكه في الدنيا.

إن الآية تتجه إلى بيان شهوات الدنيا التي خلقها الله في الإنسان من

---

(517) (من وحي القرآن)، 5، ص262.

(518) م.ن، 5، ص262 ـ 263.

خلال خصوصيته الغريزية، مقارنةً بما عند الله، من حيث كون ما في الدنيا فانياً محدوداً في إيجابياته التي تحمل في داخلها السلبيات بطريقة وبأخرى»[519].

**الموطن الرابع عشر: دائرة قوامة الرجال على النساء**

هناك اتجاهان في تحديد دائرة قوامة الرجال على النساء:

**الاتجاه الأوّل:** قبيل الرجال على قبيل النساء (دائرة المجتمع).

**الاتجاه الثاني:** الأزواج على الزوجات (دائرة الأسرة).

يذهب تفسير (من وحي القرآن) إلى الاتجاه الثاني، فيما يذهب تفسير الميزان إلى الاتجاه الأوّل، والسبب في هذا الاختلاف، هو طبيعة فهم السببين المذكورين في آية القوامة: **﴿الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِم﴾**(النساء: 34):

**السبب الأوّل:** بما فضل الله بعضهم على بعض.

**السبب الثاني:** بما أنفقوا من أموالهم.

فإذا كان السبب الأوّل هو الأساس، والثاني متفرع عليه، كانت القوامة شاملةً للحياة الزوجية ولغيرها، «ولكنّنا لا نجد ذلك مفهوماً من الآية التي يوحي جوّها العام بالحديث عن البيت الزوجي، وذلك من خلال التفريع الذي لا يعتبر مجرّد تفريع جزئي لأمر عام شامل، بل يمثل ـ بحسب الظهور العرفي ـ تفريعاً ذا دلالة على نطاق الشمول في الحكم. ولولا ذلك، لكان الحديث عن القضاء والحكم والجهاد أولى من الحديث عن فرض النظام في البيت».

«ومن جهة أخرى، فإن الآية تتحدث عن القوامة في الدور الذي يقوم به الرجل إزاء المرأة، لتكون القضية في كل جزئياتها التطبيقيّة قضية رجل وامرأة، وهذا ما لا تتكفل به قضية القوامة في موضوع الحكم

---

(519) م.ن، 5، ص264.

والقضاء، فإن الهيمنة فيهما على كل الناس الذين يتعلق بهم الحكم والقضاء، ولكن من غير الجو الذي تعيش فيه الآية بحسب مدلولها اللفظي»[520].

## المعلم الثالث: استعراض وجوه التفسير والترجيح بينها

من معالم تفسير (من وحي القرآن)، استعراض الوجوه والآراء والأقوال في عالم التفسير للآية، ومحاولة الترجيح بينها، أو إعطاء وجه آخر قد يكون قريباً منها أو من بعضها، وقد يكون بعيداً، فيما يراه المفسر من معانٍ أو دلالات بحسب ما يمتلك من آليات القراءة وأدوات التفسير. لذا، فإنك ترى العديد من الآراء والوجوه التي طرحها علماء التفسير السابقون والمعاصرون، كما تلتقي مع الكثير من وقفات النقد لبعض الآراء التي يراها بعيدةً عن المفردات والسياق الخاص والعام والعترة الطاهرة التي هي عدل القرآن، وإن كان القرآن هو الميزان وهي الموزون، بموجب روايات العرض المستفيضة. وقد لا يرى المفسر ضرورةً في ذكر الأقوال والوجوه، فيكتفي بذكر ما يراه من تفسير، ويعقبه أحياناً بقوله: «وهناك وجوه أخرى لتفسير الآية لا مجال لذكرها»[521].

وقد لا يرى دليلاً أو شاهداً، من عقل أو نقل، على الترجيح، فيشير إلى بعض الوجوه، ثم يقول: «ذهب إلى كل منها جمع، ولكن لا طريق لنا إلى معرفة ذلك، لأن الله أجمل لنا ذلك، ولم تفصله لنا السنة في ما صح منها»[522]، أو يقول: «وهناك وجوه أخرى في تفسيرها»[523]، أو: «وهناك وجوه أخرى، ولكنّا لا نجد وجهاً واضحاً لهذه الاحتمالات، فهي لم ترتكز إلى دليل واضح»[524].

وينبّه السيد إلى ضرورة الحذر من سلطة الأفكار المذهبية المسبقة في

(520) (من وحي القرآن)، 7، ص230.
(521) م.ن، 22، ص166.
(522) م.ن، 22، ص301.
(523) م.ن، 7، ص115.
(524) م.ن، 1، ص 44.

قراءة النص التي قد تهيمن على عقل المفسر، ليفسر الآيات وفق آرائه، وينتقي منها ما يوافق مذهبه التشريعي أو العقائدي، ويحاول «كل فريق أن يستفيد من بعض الآيات القرآنية التي قد تفسر على هذا النحو أو ذاك في ما يلائم اللفظ من تفسير. وهذا ما عبر عنه الإمام علي(ع) في بعض كلامه: «**لا تخاصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمّال ذو وجوه**»[525][526].

ولا بد من ذكر بعض الموارد من تفسير (من وحي القرآن)، لنرى كيف يتعامل مع الوجوه والأقوال، وما هي آلياته في الترجيح والاختيار والقبول.

## المورد الأوّل: وجوه التفسير في معنى ﴿بِغَيْرِ حِسابٍ﴾

**﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وتُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ وتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وتَرْزُقُ مَنْ تَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ﴾**(آل عمران: 27).

يتوقف تفسير (من وحي القرآن) عند كلمة ﴿بِغَيْرِ حِسابٍ﴾ في الآية المباركة، لتوهّم أنه قد يفهم منها غير ما يفهم من آية **﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً﴾**(الطلاق: 2 ـ 3)، ويستعرض أهم الآراء التي قيلت في معناها:

1 ـ بغير تقتير، كما يقال: ينفق بغير حساب، لأن من عادة المقتر أن لا ينفق إلا بحساب.

2 ـ بغير مخافة نقصان لما عنده، فإنه لا نهاية لمقدوراته...

3 ـ بغير حساب، «إنما هو لكون الرزق منه تعالى بالنظر إلى حال المرزوقين بلا عوض ولا استحقاق، لكون ما عندهم من استدعاء وطلب أو غير ذلك مملوكاً له تعالى محضاً، فلا يقابل عطيته منهم شيء، فلا حساب لرزقه تعالى... فالرزق منه تعالى عطية بلا عوض، لكنه مقدر على ما يريده تعالى»[527].

---

(525) نهج البلاغة، مصدر سابق، كتاب 77.

(526) (من وحي القرآن)، 5، ص219.

(527) الميزان، مصدر سابق، 3، ص163 ـ 164.

بعد ذلك، يعطي السيد المفسر رأيه كوجهٍ ممكن من وجوه التفسير، بقوله: «ولعل الأقرب إلى جوّ الآية، أن تكون الكلمة كنايةً عن عدم محدودية رزقه من حيث عدم محدودية ملكه، فإنه يعطي كل موجود حاجاته مهما كثرت واتسعت، فكلما تطورت حاجاته ازداد رزقه، فلا حاجة به إلى الحساب، لأنه شأن المحدود الذي قد تختل موارده باتساع الأمور والحاجات في عطائه، أمّا الله ـ سبحانه ـ فهو المطلق في ذاته، والمطلق في غناه، فلا ينفد ما عنده بالإنفاق والعطاء، لأنه لا حدّ له في ملكه».

«وربما يلتقي هذا المعنى بالمعنى الثاني وببعض إيحاءات المعنى الأوّل».

ثم ينبّه إلى محذور الفهم الخاطئ، فيقول: «ولا ينافي ذلك تقدير الله للأمور ـ ومنها الرزق ـ فإن تقدير كل شيء بحسبه من خلال طبيعة الحاجات في تطوراتها تبعاً لتطور الحياة والإنسان، فهو الذي يقدّر رزقه بحسب الحاجات المتطورة والمتغيرة، ليلاحق ذلك بحكمته ورحمته».

ثم يقول: «أما ما ذكره العلامة الطباطبائي، فإننا لا نجد له وجهاً، لأن مسألة العوضية ليست مطروحةً في الجانب العقيدي، ولا في المدلول السياقي، إذ لا معنى للحديث عن أن الله يعطي الإنسان بدون عوض ولا استحقاق، لأنها من بديهيات الأمور، من حيث إن الله هو الخالق والرّازق، وإن الإنسان لا يملك شيئاً ذاتياً أمام الله، ولكن الحديث هو عن سعة عطاء الله وشمولية كرمه وعدم نفاد رزقه»[528].

## المورد الثّاني: وجوه التفسير في ﴿ولا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيا﴾

يطرح تفسير (من وحي القرآن) رأيه أولاً في معنى النصيب الذي نهى المؤمنون قارون عن نسيانه، بقولهم: **﴿وابْتَغِ فِيما آتاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ولا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيا﴾**(القصص: 77)، وهو الحاجات الحيوية الطبيعيّة والاستمتاع بطيبات الحياة الدنيا، «فمن حقك أن تستعمل مالك

(528) (من وحي القرآن)، 5، ص306.

في حاجاتك الخاصة وشهواتك ولذاتك الذاتية، فليس معنى ابتغاء الدار الآخرة في مالك أن تنسى حقوق نفسك، كإنسان يريد أن يعيش في الدنيا ويستمتع بطيباتها، لأن طبيعة مادية جسدك، أن تحصل له على ما يحفظ له حياته ويحقق له راحته. وبذلك يقف التوجيه الإسلامي في خط التوازن في حركة الممارسة الاقتصادية، بين الجانب المادي الذي يمثل حاجة الإنسان كجسد، للاكتفاء الذاتي من متع الحياة، وبين الجانب الروحي الذي يمثل حاجة الإنسان كروح ترغب في الحصول على الاستقرار في الدار الآخرة ونعيمها في رضى الله».

ثم يذكر الأقوال الأخرى في التفسير، ويعلّق عليها مقارناً بينها وبين ما قدمه من رأي:

وقيل: إن «معناه: لا تنس أن نصيبك من الدنيا ـ وقد أقبلت عليك ـ شيء قليل مما أوتيت، وهو ما تأكله وتشربه وتلبسه مثلاً، والباقي فضل ستتركه لغيرك، فخذ منها ما يكفيك».

ويعلّق عليه بقوله: «ولكن هذا ـ مع وجود بعض ملامح التفسير السابق فيه ـ بعيد عن مساق الآية، لأنها لم تتحدث عن قيمة نصيبه، بل عن طبيعة ما يرخصه الله له من نصيبه في الدنيا»[529].

بينما استجوده العلامة الطباطبائي، بقوله: «وهذا وجه جيد»[530].

وقيل ـ كما في تفسير الميزان ـ «أي لا تترك ما قسم الله لك ورزقك من الدنيا ترك المنسي، واعمل فيه لآخرتك، لأن حقيقة نصيب الإنسان من الدنيا، هو ما يعمل به لآخرته، فهو الذي يبقى له»[531].

وعلّق عليه بقوله: «وهو خلاف الظاهر، إلا أن يكون راجعاً إلى ما ذكرناه»[532].

(529) (من وحي القرآن)، 17، ص337.
(530) الميزان، مصدر سابق، 16، ص77.
(531) م.ن، 16، ص77.
(532) (من وحي القرآن)، 17، ص338.

## المورد الثالث: وجوه العلاقة السياقية بين الفتح ومغفرة الذنب

يقف تفسير (من وحي القرآن) عند قوله تعالى: **﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا * لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾**(الفتح: 1 ـ 2) على أمرين أساسين:

**الأول**: ما هي علاقة الفتح بغفران الذنب، ليكون الأوّل تعليلاً للثاني، بلحاظ ظهور «اللام» في التعليل؟

**الثاني**: ما معنى غفران ذنب النبي، وهو المعصوم في أقواله وأفعاله؟ ثم، ما هو المعنى لغفران الذنب قبل حدوثه؟

ثم يذكر ـ بأسلوبه الخاص ـ الأقوال في عالم التفسير، الذي يؤمن بعصمة النبي الأكرم(ص) حتى من الذنوب الصغيرة، بعد النبوة وقبلها:

**القول الأول**: إن الذنب ليس ذنب النبي مع الله، ولكنه ذنبه مع أهل مكة، في ما يعتقدونه من أن انطلاقته في الدعوة التي أدت إلى الصراع العسكري وغير العسكري، يمثّل الذنب الكبير، باعتبارها الحركة التي قتلت الكثير من رجالهم، ودمّرت الكثير من هيبتهم. وبذلك كان الفتح، الذي بدأ بصلح الحديبيّة معنوياً، وانتهى بفتح مكة فعلياً، ووقف بعده النبي ليعفو عن المشركين بعد السيطرة عليهم أساساً لغفرانهم لما سلف، ولما يأتي من ذنوبه بحقهم، لأن عظمة عفو النبي عنهم في ظروفه الموضوعية، تلغي كل مواقع الذنب في ماضيه ومستقبله، وبذلك تكون كلمة الفتح منسجمةً مع التعليل بالمغفرة.

أما نسبة المغفرة إلى الله، فلأنه كان السبب في ذلك كله، على نحو المجاز.

**القول الثاني**: إن المراد ذنب أمّته، باعتبار أنه يمثل قيادة الأمة التي تتحمل معنوياً مسؤولية أعمال أتباعها.

**القول الثالث**: إن المراد ذنب أبويه آدم وحواء ببركته.

**القول الرابع**: إن المسألة قائمة على الفرضية الطبيعية، باعتبار أنه

بشر يمكن أن يخطئ في المستقبل، كما كان ذلك ممكناً في الماضي، ولهذا، فإن التعبير يعالج المسألة على أساس أنه لو كان الأمر كذلك، لغفر اللّه له، لأن مثل هذا الفتح المبين الذي قام به، يمثّل العمل الأفضل الذي تسقط أمامه كل الذنوب، بحيث يكون هو الحسنة التي لا تضرّ معها سيئة.

**القول الخامس**: غفران ذنوب شيعة علي(ع) ما تقدم منها وما تأخّر.

كما جاء في بعض الروايات عن الإمام الصادق(ع): «**ما كان له ذنب، ولا همّ بذنب، ولكنّ الله حمّله ذنوب شيعته ثم غفرها له**»، **أو أن «الله ضمن له أن يغفر ذنوب شيعة علي(ع) ما تقدم من ذنبهم وما تأخر**».

يسجل السيد المفسر ملاحظتين نقديتين على هذه الوجوه:

**الملاحظة الأولى**: بالنسبة إلى القول الأخير، يقول: «ولكننا لا نعتقد صحة هذه الروايات، لأنها لا تنسجم مع الأسس الفكرية الإسلامية، فإنه لا معنى للقول بما جاء، لأنه لا معنى لتحميله تلك الذنوب، كما لا معنى لاعتبار الفتح أساساً لذلك، في الوقت الذي لم يكن للشيعة أيّ وجود واقعي في المجتمع الإسلامي، وكيف يمكن للقرآن أن يتحدث عن نتيجة للفتح لا تتصل به؟!».

**الملاحظة الثّانية**: هذه الأقوال الخمسة «تحاول الهروب من المعنى الظاهر» في الآية، من أن للنبي ذنباً متقدماً ومتأخراً، وأن الله جعل الفتح سبباً في مغفرته، «لأن هذا المعنى لا يتناسب مع عصمة النبي، أو كماله، أو شخصيته النبوية التي تمثل النموذج القدوة، فقد تكون بشريته محكومةً لنقاط الضعف في طبيعتها، ولكن رسالته، التي انطلقت من الوحي، لا بدَّ من أن تمنح إنسانيته نقاط القوّة، ولا بدَّ من أن تكون قد درست مؤهلاته التي عاشها مدة أربعين سنة قبل الرسالة، ليبني على أساسها شخصيته بالمستوى الذي لم يستطع الناس الذين عاشوا معه من أهله وأصحابه، أن يسجّلوا عليه أيّة نقطة سوداء في ما يروونه عن ماضيه الشخصي، ولهذا فإن مسألة الذنب تتنافى مع هذا الماضي الطاهر المشرق الذي زاده حاضر الرسالة حركيّةً وقوّةً وإشراقاً وصفاءً».

«وعلى ضوء ذلك، فلا بدَّ من تجاوز هذا المعنى إلى ما يختزنه من إيحاءات تتناسب مع صفاء العمق الروحي للشخصية النبوية»[533].

**الملاحظة الثّالثة**: ثم يعطي رأيه في تفسير العلاقة السياقيّة بين الفتح والمغفرة، بما ينسجم مع العصمة، بقوله: «ولعلّ الأقرب إلى الجوّ، أن نستوحي من المغفرة معنى الرضوان والمحبة والرحمة، باعتبار أنها تمثل نتائج المغفرة، ليكون المعنى، أن الله يمنحك رضوانه ومحبته، في ما يوحي به من معنى إيجابي يستلزم انتفاء المعنى السلبي، باعتبار أن الفتح، في ما يمثله، هو الانطلاقة التي تفتح للإسلام باب الحياة الواسع الذي يدلّ الناس على الطريق إلى الله. وقد جاهد النبي(ص) أقسى الجهاد حتى وصل إلى هذه النتيجة بتوفيق الله ورعايته، ومن هنا كان ذلك سبباً في محبة الله له التي تشمل أوّل الجهاد قبل الفتح، وآخره بعد الفتح»[534].

## المورد الرّابع: وجوه التشبيه

بعد أن يقدم تفسير (من وحي القرآن) ما يراه من تفسير للتشبيه في قوله تعالى: **﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِي السَّماء﴾**(الأنعام: 125)، يقول: «وقد اختلف المفسرون في تفسير هذه الفقرة: **﴿كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِي السَّماءِ﴾** على وجوه ثلاثة:

**(الأول)**: أن معناه، كأنه قد كلّف أن يصعد إلى السماء إذا دعي إلى الإسلام من ضيق صدره عنه، أو كأن قلبه يصعد في السماء نبوّاً عن الإسلام والحكمة، عن الزجاج.

**(الثاني)**: أن معنى يصعّد، كأنه يتكلّف مشقّةً في ارتقاء صعود، وعلى هذا قيل: عقبة عنوت وكؤود، عن أبي علي الفارسي، قال: ولا يكون السماء في هذا القول المظلّة للأرض، ولكن قال سيبويه: القيدود الطويل في غير سماء، أي: في غير ارتفاع صعداً، وقريب منه ما روي

---

(533) (من وحي القرآن)، 21، ص98 ـ 99.

(534) م.ن، 21، ص99.

عن سعيد بن جبير، أن معناه كأنه لا يجد مسلكاً إلا صعداً.

**(الثالث)**: أن معناه كأنه ينزع قلبه إلى السماء لشدّة المشقة عليه في مفارقة مذهبه»[535].

ثم يقول: «وربما كان الوجه الذي أشرنا إليه، مما اكتشفه العلم بالتجربة في الحالة التي يكون عليها الصاعد إلى الفضاء في ارتفاعه البعيد، أقرب إلى تصوير الحالة الضاغطة على الإنسان في حالته الحسية، للإيحاء بالمشقة التي يواجهها في حالته الذهنيّة والمعنويّة عندما يريد الابتعاد عن انتمائه الفكري وخطّه العملي. وهذا ربما ينسجم مع القول بأن القرآن يفسره الزمان، فكلُّ جيلٍ يفهمه بطريقة أخرى من خلال ما يتوصل إليه العقل البشري من اكتشافات علمية توضح للإنسان الكثير من مصاديق المفاهيم التي تدل عليها الآيات القرآنية، لأن كل مفسّر يفهم المسألة بحسب التجربة التي عاشها في زمانه، أو بحسب المعلومات المتوفرة لديه، والله العالم»[536].

وكان قد قدم للآية تفسيراً علمياً معاصراً لظاهرة ضيق النفس في الطبقات العليا، ثم قال: «وقد ذكر في سبب هذه الظاهرة الاختناقية للصاعد إلى السماء، أن الهواء المحيط على الأرض صالح لتنفّس الإنسان، ولكن الإنسان كلما ارتفع في الفضاء، قلّت كثافة الهواء ونسبة وجود الأوكسجين فيه، بحيث إننا إذا ارتفعنا أكثر بضع كيلومترات، أصبح من الصعب أن نتنفس بغير قناع الأوكسجين، وإذا ما واصلنا صعودنا، ازداد ضيق تنفّسنا وأصبنا بالإغماء»[537].

يتَّضح جيداً من خلال هذا المورد، أن الزمان له دوره في عملية التفسير، لما يوفره من آليات القراءة وأفكار ومفاهيم وحقائق في عالم التكوين، تجعلنا نقترب أكثر فأكثر من آفاق القرآن الكريم، واستكشاف بعض أسراره وإشاراته وتلميحاته وتشبيهاته. ورواية (القرآن يفسره

(535) (من وحي القرآن)، 9، ص322.

(536) م.ن، 9، ص322.

(537) م.ن، 9، ص321.

الزمان)، جاءت عن ابن عباس، ولعله أخذها من أستاذه علي بن أبي طالب، ويمكننا عدّها من قواعد التفسير المهمة في استجلاء معاني النص القرآني ومعرفة دلالاته. ولعل بعض الآيات تشير إليها، كقوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الأفاقِ**﴾ «في ما يظهر لهم حقائق القرآن وأسراره مما يكشفه الله في الكون، ﴿**وفِي أَنْفُسِهِمْ**﴾ مما يواجههم من الحوادث التي تؤكد أخباره ومفاهيمه ﴿**حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾ الذي لا مجال فيه لأيّ شك أو شبهة»[538].

## المورد الخامس: وجوه تفسير رؤيا النبي(ص)

في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْنا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحاطَ بِالنَّاسِ وما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْناكَ إلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ والشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي القرآن ونُخَوِّفُهُمْ فَما يَزِيدُهُمْ إِلاَّ طُغْياناً كَبِيراً**﴾(الإسراء: 60)، اختلف المفسرون في المقصود من الرؤيا التي رآها النبي الأكرم(ص)، ومن الشجرة الملعونة في القرآن، لأنها وإن كانت واضحةً في المعنى مفهوماً، بيد أنها غامضة تطبيقاً، أي على صعيد التطبيق وتشخيص المصداق.

### رؤيا النبي(ص)

نقل تفسير (من وحي القرآن) عن مجمع البيان الوجوه التفسيرية والأقوال في طبيعة الرؤيا التي رآها النبي(ص):

**أحدها: رؤيا العين (رحلة الإسراء والمعراج).**

إن المراد بالرؤيا رؤية العين، وهي ما ذكره في أوّل السورة من إسراء النبي(ص) من مكة إلى بيت المقدس وإلى السموات في ليلة واحدة، إلا أنه لما رأى ذلك ليلاً وأخبر بها حين أصبح، سمّاها رؤيا.

وهذا الوجه «خلاف ظاهر الكلمة التي تدل ـ بحسب إطلاقها ـ على ما يراه الإنسان في المنام»[539].

---

(538) م.ن، 14، ص164.

(539) م.ن، 5، ص262.

**ثانيها: رؤيا نوم (دخول الكعبة)**

إنها رؤيا نوم رآها أنه سيدخل مكة، وهو بالمدينة، فقصدها، فصدّه المشركون في الحديبيّة عن دخولها، حتى شكّ قوم ودخلت عليهم الشبهة... فنزل: ﴿**لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيا بِالْحَقِّ**﴾(الفتح: 27).

وهذا الوجه «لا ينسجم مع الطبيعة المكيّة للسورة، مما لا يتفق مع رؤيا دخول مكة التي كانت في المدينة، حيث كانت متأخرةً عن مورد نزول الآية»[540].

**ثالثها: رؤيا نوم (قرود تنزل على منبره)**

وهي رؤيا رآها النبي(ص)، أن قروداً تصعد منبره وتنزل، فساءه ذلك واغتمّ به. روى سهل بن سعد عن أبيه أن النبي(ص) رأى ذلك، وقال له(ص): **لم يستجمع بعد ذلك ضاحكاً حتى مات**... وهو المروي عن أبي جعفر (الباقر) وأبي عبد الله (الصادق(ع)).

**رابعها: رؤيا نوم (مصارع المشركين)**

ما رآه النبي(ص) من مصارع المشركين في بدر، قبل المعركة..

**الشجرة الملعونة**

**الرأي الأوّل:** اليهود.

**الرأي الثاني:** شجرة الزقوم.

**الرأي الثالث:** بنو أميّة.

يرى تفسير (من وحي القرآن)، أنّ «التفسير الثالث (رؤيا القرود) أقرب إلى الذهن وإلى جوّ الآية من خلال» القرائن التالية:

**الأولى:** «ما توحي به كلمة الإحاطة من الانفتاح على الأشياء المستقبلية، المتصلة بحركة الإسلام في المستقبل، في ما يريد الله أن

---

(540) م.ن، ص14، 164.

يعرّف به رسوله، بما ينتظر دينه من تطورات على صعيد التطبيق في حركة الواقع»[541].

**الثانية**: الانسجام بين الرؤيا والشجرة الملعونة التي تبين المضمون الواقعي للرؤيا، أما الفتنة، فمن جهة المراكز التي يتبوأونها، من خلال الخلافة التي قد تخدع الكثيرين من الناس، فتوحي إليهم بشرعية تصرفاتهم الطاغية المستكبرة والمنحرفة عن خط الإسلام.

**الثالثة**: «أن مفهوم الفتنة يلتقي بالواقع المنحرف الذي يقود إلى الارتباك، أكثر مما يلتقي بما يختلف الناس حوله من الأخبار».

**الرابعة**: «التقاء روايات أئمة أهل البيت(ع) الذين هم الحجة في تفسير القرآن، بروايات غيرهم من أهل السنة».

وقد روي في أسباب النزول ما يؤكد ذلك، ففي الدر المنثور للسيوطي ست روايات في هذا المعنى:

**الرواية الأولى**: أخرج ابن جرير، عن سهل بن سعد قال: رأى رسول الله(ص) بني فلان ينزون على منبره نزو القردة، فساءه ذلك. فما استجمع ضاحكاً حتى مات. فأنزل الله: ﴿**وما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْناكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ والشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ**﴾(الإسراء: 60).

نجد في تفسير الطبري: بني فلان بدلاً من بني أمية، والحال أن العديد من المفسرين يصرّحون بالاسم، كما في تفسير الكشف والبيان للثعلبي عن سهل بن سعد عن أبيه عن جده تصريح ببني أمية بدلاً من بني فلان[542].

وقد صرَّح تفسير القرطبي بالاسم كذلك في ذكره رواية سهل بن سعد[543].

**الرواية الثّانية**: وأخرج ابن أبي حاتم، عن ابن عمر، أنَّ النبي قال:

---

(541) (من وحي القرآن)، 14، ص165.

(542) الكشف والبيان، 8، ص39.

(543) تفسير القرطبي، 10، ص245.

رأيت ولد الحكم ابن أبي العاص على المنابر كأنهم القردة. وأنزل الله في ذلك: **﴿وما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ والشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ﴾**(الإسراء: 60)، يعني الحكم وولده.

**الرواية الثالثة**: وأخرج ابن أبي حاتم، عن يعلى بن مرة قال: قال رسول الله(ص) أريت بني أمية على منابر الأرض، وسيتملكونكم فتجدونهم أرباب سوء، واهتم رسول الله(ص) لذلك، فأنزل الله: **﴿وما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾**.

**الرواية الرابعة**: وأخرج ابن مردويه، عن الحسن بن علي، أن رسول الله أصبح وهو مهموم، فقيل: ما لك يا رسول الله؟ فقال: إني أريت في المنام كأن بني أمية يتعاورون منبري هذا. فقيل: يا رسول الله، لا تهتم، فإنها دنيا تنالهم. فأنزل الله: **﴿وَما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾**[544].

**الرواية الخامسة**: وأخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في الدلائل وابن عساكر، عن سعيد بن المسيب(رض) قال: رأى رسول الله(ص) بني أمية على المنابر، فساءه ذلك، فأوحى الله إليه: إنما هي دنيا أعطوها، فقرَّت عينه وهي قوله: **﴿وما جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾**(الإسراء: 60).

**الرواية السادسة**: وأخرج ابن مردويه، عن عائشة «أنها قالت لمروان بن الحكم: سمعت رسول الله(ص) يقول: لأبيك وجدك: **إنكم الشجرة الملعونة في القرآن**»[545].

وقد ذكر أبو حيان الأندلسي في تفسيره البحر المحيط: «وقيل بنو أمية، حتى إن من المفسرين من لا يعبر عنهم إلاَّ بالشجرة الملعونة، لما صدر منهم من استباحة الدماء المعصومة، وأخذ الأموال من غير حلها، وتغيير قواعد الدين وتبديل الأحكام، ولعنها في القرآن **﴿أَلاَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾**

---

(544) راجع: (من وحي القرآن)، 14، ص161 ـ 165.

(545) الدر المنثور، مصدر سابق، 6، ص295.

(هود: 18)، إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة»[546].

من هنا نعرف مدى (صحة) ما قاله بعض المفسرين المعاصرين: «ويوجد في بعض التفاسير، أن ابن عباس قال: في الشجرة الملعونة بنو أمية. وهذا من الأخبار المختلقة عن ابن عباس، ولا أخالها إلا مما وضعه الوضّاعون في زمن الدعوة العباسية، لإكثار المنفرات من بني أمية، وأن وصف الشجرة بأنها الملعونة في القرآن صريح في وجود آيات في القرآن ذكرت فيها شجرة ملعونة، وهي شجرة الزقوم كما علمت. ومثل هذا الاختلاق خروج عن وصايا القرآن في قوله: **﴿وَلاَ تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلاَ تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الاِسْمُ الفُسُوقُ بَعْدَ الإيمان﴾**(الحجرات: 11)»[547]!!

كما نعرف مدى (دقة) ما قاله الذهبي في «التفسير والمفسرون»: «تأوّل متعصبو الشيعة الشجرة المباركة، والشجرة الملعونة، فحملوا الأُولى على آل البيت، والثانية على أعدائهم من بني أمية»[548]!!

وكأن السيوطي والثعلبي وابن مردويه والبيهقي وابن عساكر وابن أبي حاتم والأندلسي والقرطبي وابن عمر وعائشة من الشيعة وليسوا من أعلام السنة!

## المورد السّادس: وجوه التفسير في معنى (الإمام)

**﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُناسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولئِكَ يَقْرَؤُونَ كِتابَهُمْ ولا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾(الإسراء: 71)**

اختلف المفسرون في تفسير كلمة «الإمام» في الآية في وجوه عديدة ـ كما في مجمع البيان ـ:

**الأول**: أن المراد به النبيّ، باعتبار أن كل نبي هو الإمام لأمته ولأتباعه.

---

(546) تفسير البحر المحيط، 7، ص269.

(547) التحرير والتنوير، مصدر سابق، 16، ص148.

(548) التفسير والمفسرون، 4، ص259.

**الثاني**: الكتاب المنزّل من الله، كالتوراة والإنجيل والقرآن والزبور، باعتبار أن المؤمنين به يتبعونه في أوامره ونواهيه وجميع تعاليمه.

**الثالث**: الشخص الذي يؤتمُّ به من الأئمة والعلماء.

ويجمع هذه الأقوال ـ في ما ذكره في المجمع ـ ما رواه الخاص والعام عن الرضا علي بن موسى(ع) بالأسانيد الصحيحة، أنه روى عن آبائه: عن النبي(ص) أنه قال فيه: «**يدعى كل أناس بإمام زمانهم، وكتاب ربهم، وسنة نبيّهم**».

وروي عن الصّادق(ع) أنه قال: «**ألا تحمدون الله، إذا كان يوم القيامة فدعا كل قوم إلى من يتولونه، ودعانا إلى رسول الله(ص)، وفزعتم إلينا، فإلى أين ترون يذهب بكم؟ إلى الجنة ورب الكعبة**». (قالها ثلاثاً).

**الرابع**: أن معناه: بكتابهم الذي فيه أعمالهم[549].

بعد أن يستعرض تفسير (من وحي القرآن) وجوه التفسير في المعنى السياقي لكلمة (الإمام) في الآية، يحاول أن يوازن بينها، من خلال النقاط التالية:

1 ـ لعلّ المنصرف إلى الذهن في فهم الآية ـ لأوّل وهلة ـ هو المعنى الأخير، بقرينة ما بعده من تفصيل الكلمة من حيث طبيعة الكتاب ومضمونه.

2 ـ ولكننا نعتقد أن الأقوال الثلاثة لا تبتعد عن ذلك من حيث المضمون، أو من حيث الالتزام والإيحاء، لأن من الطبيعي أن الأعمال التي يتضمنها الكتاب، هي الصورة الملائمة أو المخالفة لتعليمات النبي، وللكتاب الذي جاء به، ولكلمات الإمام أو العالم أو المرشد، باعتبارهم يتحدثون بكلام الله وكلام نبيّه.

3 ـ وعلى ضوء هذا، فإن مفهوم هذه الفقرة من الآية، أن الله ينادي كل قوم بالرمز الذي كانوا ينتمون إليه، ويأتمّون به في الحياة، من نبيّ

(549) مجمع البيان، مصدر سابق، 6، ص555.

وكتاب ومرشد، في ما يتضمنه من خطوط وتعاليم وإرشادات، ليكون ذلك حجّةً لهم أو عليهم، في ما يشتمل عليه كتاب الأعمال من خير أو شر.

4 ـ وربما كانت كلمة الإمام أوفق بالوجوه الثلاثة، بقطع النظر عن القرينة التي ذكرناها، لأنها مأخوذة من الموقع المتقدم الذي يتبعه الإنسان ويسير خلفه، أمّا إطلاقه على كتاب الأعمال، فعلى أساس العناية التشبيهية، باعتبار أنه يمثل حركة المصير الأخروي الذي يسير الإنسان وراءه، لأنه هو الذي يحدّد له خط السير هناك[550].

## المورد السّابع: أصحاب الكهف وأصحاب الرقيم

هناك اتجاهان في عالم التفسير في التفريق بين أصحاب الكهف وأصحاب الرقيم في قوله تعالى: ﴿**أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحابَ الْكَهْفِ والرَّقِيمِ كانُوا مِنْ آياتِنا عَجَباً**﴾(الكهف: 9).

**الاتجاه الأوّل**: أنهما جماعتان مختلفتان.

**الاتجاه الثاني**: أنهما جماعة واحدة والفرق في العنوان.

يرجح تفسير (من وحي القرآن) الاتجاه الثاني، بقوله: «والظاهر أن هؤلاء جماعة واحدة، وإن ذكروا باسمين، فهم أصحاب الكهف، لدخولهم فيه، وحدوث ما حدث لهم في داخله، وهم أصحاب الرقيم، لأن قصتهم ـ كما يقال ـ كانت مكتوبةً في لوح منصوب هناك، أو في خزانة الملوك. وهناك وجوه أخرى، يقول بعضها إن الرقيم اسم الجبل الذي فيه الكهف، أو الوادي الذي فيه الجبل، أو البلد الذي خرجوا منه»[551].

أما الاتجاه الأوّل الذي يذهب إلى أنهما جماعتان، فصّل الله قصة جماعة، ولم يفصّل قصة الأخرى، فإنه «بعيد عن طبيعة الجوّ وحركة القصة في القرآن، لأن إهمال قصة أصحاب الرقيم، بعد التعرض لذكرهم، يبتعد عن جانب البلاغة في القرآن، لأن طريقة التفاهم بين الناس في أبسط

(550) (من وحي القرآن)، 14، ص186 ـ 187.

(551) م.ن، 14، ص279.

مواقعها، لا تسمح بأن يهمل الإنسان الحديث عن شيء أو شخص أو جماعة. . بعد أن يكون قد ذكرها بالاسم في بداية الكلام، لأن ذكر ذلك يثير الاهتمام بالمعرفة، ويدعو المتكلم إلى الاستجابة إلى ذلك»[552].

وما يؤيد ذلك، رواية الإمام الصادق(ع) كما في تفسير القمي، قال: «**إن أصحاب الكهف والرقيم كانوا في زمن ملك جبّار عات، وكان يدعو أهل مملكته إلى عبادة الأصنام، فمن لم يجبه قتله، وكان هؤلاء قوماً مؤمنين يعبدون الله عز وجل، ووكل الملك بباب المدينة، ولم يدع أحداً يخرج حتى يسجد للأصنام، فخرج هؤلاء بعلّة الصيد، وذلك أنهم مروا براع في طريقهم، فدعوه إلى أمرهم فلم يجبهم، وكان مع الرّاعي كلب، فأجابهم الكلب وخرج معهم. . .**».

## المورد الثّامن: الأمر التشريعي والأمر التكويني

ذكر تفسير (من وحي القرآن) اتجاهين في تفسير (الأمر) في آية سورة الإسراء: **﴿وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْمِيراً﴾**(الإسراء: 16):

**الاتجاه الأوّل**: التشريعي، ليكون متعلق الأمر هو الطاعة والصلاح والإصلاح.

**الاتجاه الثاني**: التكويني، ليكون متعلق الأمر هو الفسق والإفساد.

يرى السيد المفسر أن لا إشكالية على الاتجاه الأول، لأن الله سبحانه لا يأمر بالفسق، بل يأمر بالعدل والإحسان، ليكون المعنى: «أمرنا مترفيها بالطاعة فلم يمتثلوا، بل فسقوا». وإنما يأتي الإشكال على الاتجاه الثاني، لأن معناه: أمرنا مترفيها بالفسق ففسقوا فيها، كما يقال: أمرته فأكل. والإشكال هو: «كيف ينسجم هذا مع الخط السليم للعقيدة، فكيف يأمر الله بالفسق، كما جاء في قوله تعالى: **﴿وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَاللَّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ**

(552) (من وحي القرآن)، 14، ص279.

بِالْفَحْشاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾(الأعراف: 28)»[553].

«وقد ذكر في الجواب عن ذلك، أن الأمر بالفسق ليس أمراً تشريعياً، بل المقصود به الأمر التكويني الذي يرادف الإرادة التكوينيّة التي تتعلق بأفعال العباد بشكل غير مباشر، وذلك بتهيئة الأسباب الواقعيّة التي لا يستطيع المترفون الفسق بدونها؛ من القوة البدنية والفكرية والمال والسلاح والجاه والشهوات، ولكن ذلك لا يجعل من الفسق أمراً حتمياً، لأن بإمكانهم أن يسخّروها في الطاعة والخير، وفق ما أراد الله لهم بالالتزام بالتشريع»[554].

وفي مقام الترجيح بين الاتجاهين، يرجّح تفسير (من وحي القرآن) الاتجاه الثاني لقرائن سياقية، بقوله: «ولعل التفسير الثاني هو الأقرب إلى ظاهر الآية، كما نلاحظ ذلك في دراسة هذا التعبير، من خلال التعبيرات المماثلة التي حذف فيها متعلق الأمر للدلالة عليه بالفعل المسبوق بالفاء، الذي يوحي بانفعال الفاعل بتحقيق الأمر المتوجه إليه، بينما نجد التفسير الأوّل بعيداً عن الفهم العرفي، بالإضافة إلى أنه لا وجه لاختصاص المترفين بتوجيه التكليف إليهم وعصيانهم له؛ والله العالم».

ولهذا يرى أنَّ (القول) في الآية: ﴿فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ﴾، هو التعبير عن القول «الإلهي الذي تفرضه سننه الكونية، ﴿فَدَمَّرْناها تَدْمِيراً﴾ وأهلكناها بكل مظاهر الهلاك الروحي والفكري والاجتماعي والسياسي، جزاءً لها على ذلك كله».

«وخلاصة الفكرة، التي تريد أن توحي بها الآية، أن الله لا يريد إهلاك أيّة قرية إلا بعد أن يتحرك فيها المترفون الذين يستغلون النعم التي أغدقها الله عليهم في الفساد والإفساد اللّذين يؤدّيان إلى الدمار الشامل»[555].

والآية التالية قرينة كذلك على دور الأمة في هلاكها، إذ توفر هي بسوء

(553) (من وحي القرآن)، 14، ص70.

(554) م.ن، 14، ص71.

(555) المصدر نفسه.

اختيارها عوامل سقوطها وتسلّط الظالمين عليها: **﴿وَكَمْ أَهْلَكْنا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وكَفى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبادِهِ خَبِيراً بَصِيراً﴾**(الإسراء: 17)، والاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن نافاه خطاباً!

## المورد التّاسع: معنى شهداء في آية التداول

اختلف في معنى (شهداء) في آية التداول على اتجاهين:

**الأوّل**: شهداء الحرب، وهم القتلى الذين تراق دماؤهم في ساحات الحرب وميادين الجهاد مع أعداء الله من الطواغيت والمستكبرين.

والذي يؤيد هذا المعنى، سياق الآية في سورة آل عمران الذي يتحدث عن معركة أحد وملابساتها. ويرى أصحاب هذا الاتجاه، أنَّ التعبير في الآية **﴿وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ﴾**(آل عمران: 140)، «هو تعبير عجيب عن معنى عميق بأنّ الشهداء لمختارون، يختارهم الله من بين المجاهدين، ويتخذهم لنفسه ـ سبحانه ـ فما هي رزية إذاً ولا خسارة أن يستشهد في سبيل الله من يستشهد، إنما هو اختيار وانتقاء وتكريم واختصاص.. إن هؤلاء هم الذين اختصهم الله ورزقهم الشهادة، ليستخلصهم لنفسه ـ سبحانه ـ ويخصهم بقربه»[556].

**الثاني**: شهداء الأمّة، بمعنى القادة الذين تمحّصهم الأيام بتداولها، من انتصار وانكسار، وسراء وضراء، وآمال وآلام، وخير وشر، ونفع وضر.

يذهب تفسير (من وحي القرآن) إلى الاتجاه الثاني، ويجعل من الشواهد عليه الآيات الأخرى، كقوله تعالى: **﴿وكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ويَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾**(البقرة: 143)، فقد «حدثنا في القرآن في أكثر من آية عن الشهداء على الناس، من دون أن يتحدث عن الشهيد بهذا التعبير في آية واحدة، بل لم يعهد استعماله في القرآن، وإنما هو من الألفاظ المستحدثة الإسلامية ـ كما يقول صاحب الميزان ـ مع ملاحظة أخرى، وهي أن كلمة **﴿ويَتَّخِذَ﴾** لا تتناسب مع

(556) في ظلال القرآن، 1، ص454.

الشهداء بمعنى قتلى المعركة، فقد لا يكون من المألوف أن يقال: اتخذ اللّه فلاناً مقتولاً في سبيله أو شهيداً، كما يقال: اتخذ الله إبراهيم خليلاً، أو اتخذ الله موسى كليماً، ومحمداً شهيداً يشهد على أمّته يوم القيامة»[557].

ويرى أن هذا المعنى لا يبتعد عن أجواء الحرب والقتال والصراع والدفع والتدافع، ولذا يقول: «أمّا علاقة ذلك بالمعركة ـ التجربة ـ الامتحان، فهي تعميق الإيمان وتصفيته وتنميته في نفس الإنسان المؤمن، ما يجعله في مستوى الشهادة التي تحتاج إلى عمق وصفاء وامتداد في الإيمان.

وربما تنطلق التجربة الصعبة التي تتنوع فيها المشاكل، وتتكرر فيها الحلول، وتشتد فيها المعاناة، لتعمل ـ بأجمعها ـ على صنع الإنسان القيادي، والمؤمن الصلب الواعي المتحدّي الفاعل، لأن مسألة القيادة ليست مسألة متصلة بالجانب الفكري للإنسان، بل هي ـ إلى جانب ذلك ـ مسألة مرتبطة بالتجربة الحيّة التي تتحرك في وعي الإنسان في ساحة المعاناة ومواقع الصراع، وهذا واقع دور الشهادة الذي يطلّ بالإنسان على واقع الأمّة، ليرصد كلّ حركتها الإيجابية أو السلبية في خط الاستقامة أو الانحراف، من خلال وعيه الحركي للجانبين معاً، ومعاناته في الإصرار على الموقف الحق في صراع الحق والباطل»[558].

## المعلم الرابع: فلسفة التشريعات والأحكام

من معالم تفسير (من وحي القرآن)، تناول الأحكام والتشريعات لاستجلاء مقاصدها وأسرارها وأبعادها الفردية والاجتماعية، وهو ما يعبر عنه بفلسفة الحكم، لأنّه يرى أنّ من مهمة التفسير أن يبحث في هذا المجال الحيوي، لما فيه من نفع كبير في الاطلاع على أهمية التشريع ودوره ومدى حكمته وعناصر قوته ومواكبته للتطورات والمتغيرات، والإجابة عن الإشكالات والشبهات المعاصرة التي قد تنظر إليه نظرة ازدراء وتخلف وتشكيك في قدرته على معالجة قضايا النفس والمجتمع..

---

(557) (من وحي القرآن)، 6، ص286.

(558) م.ن، 6، ص286.

وفي الوقت ذاته، يحذّر السيد المفسر من الاستغراق في الحديث عن علل الأحكام ومقاصدها وفلسفتها، «لأنَّ اللّه تعالى لم يمنعنا من محاولة فهم أسرار شريعته، لكن شريطة أن يظل ذلك في نطاق التأمل الذاتي الّذي يحتفظ به الإنسان لنفسه، كما يحتفظ بالكثير من الانطباعات والتأملات الشخصيّة من دون أن تترك تأثيراً على المسار العملي في ما يفعله أو يتركه. فإنَّ الإيمان يفرض على المؤمن من موقع إحساسه بالعبوديّة، أن يسلّم أمره للّه تعالى، وأن يطيعه إطاعة عمياء في كل أوامره ونواهيه، سواء عرف سر التشريع في موارد الطاعة والمعصية أو لم يعرفها، فإنَّ ذلك لا دخل له بالموضوع، وبالتالي يجب أن يكون شعار المؤمن دائماً: عليّ إطاعة الله من منطلقات الله، لا سيما في ما لم أحط به علماً من مصالح وأسرار»[559].

لذا، فإن محاولة استكشاف حكم التشريعات وملاكاتها، لا يكون على حساب الإذعان لها من باب التعبد والإيمان بضرورة الالتزام بها والسعي إلى تجسيدها، سواء كانت وجوه الحكمة واضحةً أو غامضة، لإيماننا بملاكات الأحكام مصلحةً أو مفسدة.

في أجواء قوله تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ * فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ**﴾(البقرة: 219 ـ 220)، يقول: «إن الدعوة إلى التفكير التي تشمل العمل على أساس الوصول إلى معرفة حكمة التشريع وعلل الأحكام، توحي بأن الإسلام لا يريد للإنسان أن يبتعد عن السعي للتعرف إلى المفاهيم الإسلامية والعقائد الإيمانية والأحكام الشرعية، وذلك كي يصل إلى حقائقها وأسرارها بالفكر العميق، ليزداد بذلك إيماناً وهدى»[560].

وتحت عنوان: (القرآن والموازنة بين الإيجابيات والسلبيات)، يؤكد المنهج القرآني في طرح التشريعات وملاكاتها، في عملية موازنة «بين

---

(559) (من وحي القرآن)، 8، ص37 ـ 38.

(560) م.ن، 4، ص231.

الإيجابيات والسلبيات، فيحضرهما في وعي الناس في البداية، ثم يرشدهم إلى الحقيقة الموضوعية، وهي زيادة نسبة الجوانب السلبية في ممارستهما على الجوانب الإيجابية، ويترك للعقل الواعي عملية استخلاص النتيجة التي ستكون إلى جهة التحريم، لأن العقل لا يقبل للإنسان أن يرتكب الفعل الذي يضره بنسبة كبيرة، لتحصيل منفعة ليست بذاك المستوى من الأهمية»[561].

«وهكذا تنتهي عملية التوازن بين الربح والخسارة، إلى انخفاض نسبة الربح بشكل كبير جداً، بإزاء ارتفاع نسبة الخسارة بشكل مماثل أو أكبر، ليضع القرآن الناس أمام الحقيقة الكبيرة التي غفلوا عنها، تماماً كما يفعل الذين يتذوقون حلاوة السم، فينشغلون بلذّة الحلاوة عما في السم من خطر مميت على الحياة. ثم يوحي ـ من خلال ذلك ـ إليهم، بأن التشريع، في ما يخطط من تحريم وتحليل، لا ينطلق من نقطة العبث والالتذاذ بتقييد حرية الآخرين، بل تبدأ انطلاقته وتنتهي في حدود مصلحة الإنسان الخاصة والعامة، فلا تحريم إلا عندما تكون المفسدة أقوى من المصلحة، ولا تحليل إلا عندما تكون القضية على العكس، سواء في ذلك ما اعتاده الناس وما لم يعتادوه، لأن الحرية في التشريع الإلهي ليست مزاجيةً تخضع لانفعالات المزاج في حالات اللذة والألم، بل هي واقعية أساسية تخضع للمصالح والمفاسد الحيوية للإنسان في حركة الحياة وقاعدتها الرئيسية»[562].

ويمكن أن نستعرض بعض الوقفات لاستكشاف فلسفة بعض الأحكام والتشريعات:

## أوّلاً: فلسفة القصاص

قبل أن يطرح تفسير (من وحي القرآن) الإشكالات والشبهات حول عقوبة (الإعدام)، عقد بحثاً بعنوان (فلسفة التشريع في القصاص) بمناسبة

---

(561) م.ن، 4، ص218.

(562) م.ن، 4، ص219.

آية القصاص (البقرة: 179)، لما للموضوع من أهمية كبيرة في واقعنا المعاصر الذي تحاول فيه العديد من الدول في العالم أن تلغي عقوبة قتل القاتل.

ويرى السيد المفسر أن هذا البحث لا يخرج عن مهمة عملية التفسير القرآني، بل هو في صميم (حركة التفسير) التي توسع مسؤولية المفسّر ليتناول التشريعات القرآنية تناولاً يستجلي فلسفتها ومقاصدها وأبعادها، حتى لا يتجمد التفسير في دائرة ضيقة تجعله بعيداً عن واقع الحياة وما يزخر فيها من إشكالات وشبهات.

يسجُل السيد المفسر ملاحظةً منهجيةً مهمةً في التعامل مع التشريعات الإسلامية، ألا وهي نزعتها الواقعية التي تواجه الإنسان في نقاط ضعفه وقوته، لذا فإنّها «لا تتحرك من قاعدة القيم التي تعيش في السماء، بعيداً عن الأرض، لأن الإسلام ليس ديناً مثالياً يطرح القيم العليا والأهداف الكبيرة التي يتطلع إليها الناس وهم مسحورون بها، من دون أن يستطيعوا الاقتراب منها فضلاً عن الوصول إليها... بل هو دين يتحرك من قاعدة القيم التي تعيش في ساحة الواقع الإنساني الذي يتعامل مع الإنسان كبشر يملك في داخله الكثير من الغرائز والشهوات والعناصر المتضادة، لا كملاك يحلّق في أجواء الروح المتحركة في نطاق التجريد والمجردات...

فلا بد للتشريع من أن يكون للأرض لا للسماء، وبذلك فلا بد له من أن يتأثر في طبيعة تكوينه بمراعاة النوازع الأرضية في طبيعتها المادية، وملاحظة الأساليب الواقعية في الوصول بالإنسان إلى القيم الروحية»[563].

وتحت عنوان: (عقوبة الإعدام ودورها في تخفيف الجريمة)، يرى السيد المفسر بنظرة استقرائية، تفاقم جرائم القتل في الدول التي أقدمت على إلغاء عقوبة الإعدام، كنتيجة واقعية لشعور المجرم بالأمن، فلا يستطيع إنسان التجول في بعض الساعات في بلد مثل أميركا، إلا إذا كان

(563) (من وحي القرآن)، 3، ص225.

مسلحاً أو خاضعاً لحراسة مشددة، بينما نجده يشعر بالأمن المطلق في بلدان متخلّفة، بيد أنها تطبق عقوبة الإعدام بنسبة جيدة(564).

## ثانياً: فلسفة نظام الإرث

من المباحث القيمة في تفسير (من وحي القرآن)، مبحث الميراث وأبعاده الإنسانية والاقتصادية، وما أثير حوله من إشكالات. فقد بحث ذلك في محاور ثلاثة:

**المحور الأوّل**: دور الميراث في توطيد علاقات القربى والتماسك العائلي والأسري. وهنا طرح إشكالية أن يكون الميراث للدولة، لما تملكه من إمكانات التخطيط والتنفيذ.

**المحور الثاني**: دور الميراث في تفتيت الثروة وعدم ذهابها إلى شخص واحد من خلال التوزيع المنسجم مع طبيعة النفوس وحبها للأزواج والأولاد والآباء.

**المحور الثالث**: نظام الإرث على أساس التخطيط للمسؤوليات وللحقوق في المجتمع، وهنا يمكن أن نفهم فلسفة اختلاف الحصة بين الذكور والإناث.

وقد جاء في المعاني بإسناده إلى محمد بن سنان: إنّ أبا الحسن الرضا(ع) كتب إليه، في ما كتب، من جواب مسائله، علة إعطاء النساء نصف ما يعطى الرجال من الميراث: «لأن المرأة إذا تزوجت أخذت والرجل يعطي، فلذلك وفرَّ على الرجال. وعلة أخرى في إعطاء الذكر مثلي ما تعطى الأنثى، لأن الأنثى من عيال الذكر إن احتاجت، وعليه أن يعولها وعليه نفقتها، وليس على المرأة أن تعول الرجل، ولا تؤخذ بنفقته إن احتاج، فوفر على الرجال لذلك، وذلك قول الله عزّ وجلّ: **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾**(النساء: 34).

---

(564) راجع: م.ن، 3، ص224 ـ 229.

وفي الكافي بإسناده عن الأحوال قال: «قال لي ابن أبي العوجاء: ما بال المرأة المسكينة الضّعيفة تأخذ سهماً واحداً ويأخذ الرّجال سهمين؟ قال فذكر بعض أصحابنا لأبي عبدالله الصادق(ع)، فقال: **إن المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة، وإنّما ذلك على الرّجال، ولذلك جعل للمرأة سهماً واحداً، وللرجل سهمين**»[565].

**ثالثاً: فلسفة الهجرة والهجرة إلى الغرب**

في سياق تفسيره لقوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ قالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها فَأُولئِكَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وساءَتْ مَصِيراً﴾**(النساء: 97) وقوله سبحانه: **﴿وَمَنْ يُهاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُراغَماً كَثِيراً وسَعَةً ومَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إلى اللَّهِ ورَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وكانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾**(النساء: 100)، يعقد بحثاً تحت عنوان (فلسفة الهجرة في الإسلام)، يتضمن النقاط التالية:

**أوّلاً**: الهجرة إلى الله ورسوله، وتتمثّل في كل رحلة يقوم بها الإنسان في خدمة الإسلام والمسلمين، وفي القيام بواجب شرعي من عبادة ونحوها، وفي إنقاذ أية فئة محرومة أو مضطهدة، من الفئات التي أوجب الله علينا إنقاذها. فمن خرج ليطلب العلم من أجل أن يرفع مستوى المعرفة لدى الناس، من خلال ما يقربهم من الله ويبعدهم عن الشيطان، وينمي لديهم القدرات العلمية التي تفتح آفاقهم على العزة والحرية والكرامة التي يحبها الله لعباده المؤمنين، فقد خرج مهاجراً إلى الله ورسوله، ومن خرج ليجاهد في سبيل الله، أو ليقضي حاجة مؤمن، أو ليغيث ملهوفاً، أو ليقوّي مستضعفاً، أو ليهدي ضالاً، أو ليقوم بعملية إصلاح بين الناس، أو ليدخل السرور على الناس، أو ليشارك في حكم عدل، أو ليقوم بأيّ عمل من الأعمال التي يحبها الله

(565) (من وحي القرآن)، 7، ص96 ـ 98.

ورسوله، أو ليحج بيت الله ونحو ذلك، فهو من المهاجرين إلى الله ورسوله. وهكذا تكون حياة الإنسان في سبيل كلّ الأهداف الرسالية الكبيرة هجرةً إلى الله ورسوله[566].

**ثانياً**: وجوب الهجرة من كل بلد يضعف فيه الإنسان دينياً، ما قد يؤدي به ـ في نهاية المطاف ـ إلى خروجه من الدين، لأن مسألة ضغط المستكبرين لا خصوصية له إلا من حيث النتيجة السلبية التي قد تترتب على البقاء في مواقع سلطتهم، ولا سيّما إذا عاش الإنسان في بلد تنطلق فيه قوّة الكفر في امتداد فكره، وسيطرة قيمه وأخلاقه وعاداته، بالمستوى الذي يضغط فيه على المؤمن وعلى أهله، ويحاصره في أوضاعه الخاصة والعامة، بحيث لا يملك التخلص من التأثر به ـ ولو بشكل لا شعوري ـ ما قد يؤدّي ـ في نهاية المطاف ـ إلى ما يشبه الكفر، إذا لم يؤدّ به إلى الكفر المباشر، وذلك في استسلامه الثقافي لثقافة الكفر وضعفه الروحي أمام روحيته، وانحرافه الأخلاقي أمام أخلاقه. وإذا كان يمكن أن يحفظ نفسه بعض الشيء من سيطرة الواقع الكافر على شخصيته، فإنه لا يملك أن يحفظ أولاده وأهله من ذلك، لأنهم لا يملكون أية مناعة ذاتية ضد السقوط تحت تأثير هذا الواقع الكافر أو الضال، ما يجعل من بقائه في هذا البلد أو ذاك سبباً في السقوط الفردي أو العائلي إسلامياً، وانحرافاً عن مدلول الآية **﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وأَهْلِيكُمْ ناراً وَقُودُهَا النَّاسُ والْحِجارَةُ عَلَيها مَلائِكَةٌ غِلاظٌ شِدادٌ لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ ويَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ﴾**(التحريم: 6).

يرى السيد المفسر أن «هذا هو ما نشاهده في هجرة الكثيرين من المسلمين إلى بلاد الغرب الذي يخضع في حضارته وقيمه وأوضاعه لفكر يختلف كثيراً عن فكر الإسلام، ولعادات وتقاليد ومناهج مضادة للإسلام في المبدأ والتفاصيل، وقد انحرف الكثيرون منهم فكرياً وأخلاقياً وروحياً، بحيث عادوا مسلمين من دون إسلام في واقع الآباء الذي بقي الانتماء حياً في أشخاصهم بطريقة تقليدية، أما الأبناء، فقد ابتعدوا ابتعاداً

(566) (من وحي القرآن)، 7، ص422.

تاماً عن الإسلام، حتى لم يبق لهم من الإسلام شيء، إلا ما يرددونه من بعض الكلمات في دائرتهم العائلية، بفعل المجتمع الذي يتحركون فيه، والمدارس التي يتعلمون فيها، والأوضاع التي يعيشون في داخلها ويتأثرون بتفاصيلها»[567].

لذا، فإنه يوافق ما ذهب إليه الفقهاء من وجوب الهجرة من البلاد التي يضعف فيها الدين، «لأن قضية الهجرة الواجبة في مورد الآية، لا خصوصية لها إلا من خلال الضعف الذي يعيش فيه المستضعفون تحت تأثير المستكبرين بما يؤدي إلى ضلالهم، فتشمل كل حالة مماثلة من حيث العيش في دائرة الاستكبار الثقافي والتربوي والاجتماعي والأخلاقي والسياسي، بما لا يملك الإنسان المؤمن الثبات على دينه في ساحاته، وهذا هو الذي أشار إليه الحديث المأثور: «**لا تعرّب بعد الهجرة**».

باعتبار أن التعرب يمثّل حالة البعد عن مصادر الثقافة الإسلامية، والقوة الروحية، والمجتمع العاصم من الانحراف، فيتحول الإنسان - بفعله - إلى شخص يشبه الأعراب الجاهليين الذين لا يملكون الوعي الإسلامي الثقافي، والالتزام الديني، والاستقامة الأخلاقية»[568].

**ثالثاً**: من الضروري أن يبادر المسلمون من خلال قياداتهم، إلى القيام بالمشاريع الإسلامية الثقافية والتربوية وإنشاء مساجد العبادة وغيرها في بلدان الغرب أو غيره من البلدان غير الإسلامية، لأن الحاجة قد أصبحت ملحّةً، لسكن المسلمين فيه من خلال حاجاتهم الاقتصادية والثقافية التي تفرض الهجرة إليها، بحيث تحوّل الوجود الإسلامي العددي في بعض البلاد الغربية إلى قوّة من الدرجة الثانية بالنسبة إلى الموقع الديني مقارناً بالدين الآخر.

هذا مع ملاحظة أن التطورات السياسية والاقتصادية والثقافية والأمنية أصبحت تفرض على المسلمين الانفتاح على العالم كلّه، من أجل تجميع

---

(567) (من وحي القرآن)، 7، ص423.

(568) م.ن، 7، 423.

عناصر القوة في كل أوضاعهم العامة والخاصة، ما يجعل انتقالهم إلى بلدان العالم ضرورةً حضاريةً على جميع المستويات، لأن بعض الحالات الضاغطة في مجتمعات الكفر، قد تؤدي إلى عزلة المسلمين عن العالم إذا أرادوا أن يخضعوا لبعض التحفظات التي يمكن إزالتها بالتخطيط لإيجاد الأجواء الإسلامية التي تؤكد حماية الواقع الإسلامي من الانحراف[569].

## المعلم الخامس: الاستيحاء

معلم استيحاء الآيات المباركة من المعالم البارزة في تفسير (من وحي القرآن)، حتى جاء في اسم التفسير (من وحي القرآن)؛ فإنه يحدثنا في مقدمته عن سر هذه التسمية، بقوله: «حاولت في هذا التفسير أن أعيش القرآن في عقلي وقلبي وحياتي، في فهم آياته، واستيحاء أفكاره، وتحريكه في كلّ مسيرتنا الإسلامية الصاعدة إلى كلّ الآفاق الباحثة عن الله في كلّ مواقع عظمته، وامتدادات نعمه، وأسرار أحكامه، وفي الخطّ المستقيم المنفتح على كلّ حركة السعادة في الإنسان»[570].

وقد ذكرنا في المقدمة أنواعاً عديدةً من الاستيحاءات اهتم بها السيد المفسر، وسنركّز هنا على نمطين من الاستيحاء:

### أولاً: استيحاء المبدأ والقاعدة

يزخر تفسير (من وحي القرآن) باستيحاء المبادئ من الآيات المباركة، ليعطي قواعد كلية تتجاوز المورد، لتعمم الآية على الكثير من المصاديق المعاصرة التي تدخل تحت العنوان العام.

### 1 ـ مبدأ لا تَسبّوا فتُسبّوا

في تفسيره لقوله تعالى: **﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْم كَذلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إلى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾**(الأنعام: 108)، يرى أن الآية وإن كانت قد تعرضت

---

(569) م.ن، 7، ص425.

(570) م.ن، 1، ص20.

لموضوع سب المشركين وآلهتهم، «فإننا نستوحي منها المبدأ الذي يدعو إلى الكف عن أيّ نوع من أنواع السباب الذي يؤدي إلى ردود فعل سلبيّة، في أيّ موقع من مواقع الصراع الفكري والديني والسياسي والاجتماعي، للحيثيات نفسها التي تفرض النهي في مورد الآية»[571].

ليشمل «الشخصيات الإسلامية التاريخية أو المعاصرة، بين من يحترمها ويعظّمها، وبين من لا يحترمها ولا يعظّمها»[572].

تحت عنوان: (القاعدة القرآنية في أسلوب الدعوة إلى الله)، يقول: «وهذه قاعدة قرآنية إسلامية للسلوك في حركة الدعوة في الحياة، وهي القاعدة التي تريد إبعاد الجوّ العملي للدعاة عن أساليب السباب والشتائم، في ما يخوضون فيه من صراع الفكر والفكر المضاد، سواء في ما يختلفون فيه من تقييم للمبادئ وللمواقف، أو في ما يتنازعون فيه من تقييم لرموز أو أشخاصٍ، فلم ترد لهم أن يتحدثوا بهذه اللغة، لأن ذلك يجرّ إلى ردود فعل تضع الموقف في نطاق المهاترات، وتبعده عن أجواء الحوار الهادئ الموضوعيّ الذي يوحي للفكر بالتأمل، وللقلب بالانفتاح، وللمشاعر بالصفاء، وينتهي الأمر بهم إلى الفراغ والضياع»[573].

ينبّه السيد المفسر إلى أن الآية تحدثت عن هذه القاعدة «من خلال نموذج حيٍّ، مما كان يبتلى به المسلمون الأولون، عندما تتعقد في داخلهم الأزمات النفسية، في ما كانوا يواجهونه من حقد المشركين وعداوتهم وطغيانهم، فيجدون السبيل الوحيد للتنفيس أن يسبّوهم ويشتموهم، كتعبير عن الرفض لكلّ ما يعبدون وما يشركون بالله، وربّما أدّى ذلك إلى أن يخلق في داخل المشركين لوناً من ألوان الإثارة التي توحي برد فعل عنيف، يحاول أن يتحدّى السابّ بأقدس ما لديه، فلا يوجّهون الشتائم إليه شخصياً، بل يوجّهون الشتائم إلى ما يقدّسه في

(571) (من وحي القرآن)، 9، ص268.

(572) م.ن، 9، ص268.

(573) م.ن، 9، ص266.

عقيدته ودينه، مما لا طاقة للمؤمن على احتماله، فيتحوّل إلى صدمة قاسية تهز كيانه، وتستدرجه إلى الهزيمة والإحباط، فيشعر المشركون بأنهم قد استطاعوا أن يثأروا لأنفسهم، وينتقموا لكيانهم»[574].

وانطلاقاً من قوله: ﴿فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾(الأنعام: 108)، يؤكد «أن القضية ليست في كون المشركين وآلهتهم يستحقون السبّ أو لا يستحقونه، لندخل في نزاع وجدال حول ذلك، بل القضية هي أنّ على الإنسان عندما يقوم بعمل ما، أن يحدّد هدفه من خلاله في ما يتحرك فيه من أهداف تتعلق بمصلحته الذاتية أو العقيدية أو الحياتية بشكل عام. فذلك هو ما يحقّق للإنسان مصداقيته الإنسانية، ومعناه الحقيقي. ولا يجوز للإنسان الذي يحترم نفسه ومصيره، أن يخضع لحالة انفعاليّة طارئة، فتكون تصرفاته ردّ فعل عصبياً لتلك الحالة»[575].

«وهذا ما جاء في بعض كلمات الإمام علي(ع)، في ما كتبه لعبد الله بن عباس: **«فلا يكن أفضل ما نلت في نفسك من دنياك بلوغ لذّة أو شفاء غيظ، ولكن إطفاء باطل أو إحياء حق»**[576].

«وعلى هذا، فإن السبّ الذي يستتبع مثل هذه النتيجة السيئة، لن يشارك في إحياء الحق وإطفاء الباطل، بل يمثل مجرد حالة ذاتية من بلوغ لذّة أو شفاء غيظ، فلا يجوز للمسلم أن يبادر إلى ذلك، لأنه يسيء إلى الهدف، في ما يثيره من سلبيات ضد قضية الإيمان، وفي ما يحققه من إيجابيات لقضايا الكفر»[577].

## إثارة الفتن المذهبية

وتحت عنوان: من وحي الآية، يتجاوز المورد والسياق، وفق قاعدة (المورد لا يخصص الوارد)، ويستوحي المبدأ العام لكل مورد يحقق

---

(574) المصدر نفسه.

(575) م.ن، 9، ص267.

(576) نهج البلاغة، مصدر سابق، الكتاب 66.

(577) (من وحي القرآن)، 9، ص268.

الموضوع، بقوله: «وإذا كانت الآية قد تعرضت لموضوع سب المشركين وآلهتهم، فإننا نستوحي منها المبدأ الذي يدعو إلى الكف عن أيّ نوع من أنواع السباب الذي يؤدي إلى ردود فعل سلبيّة، في أيّ موقع من مواقع الصراع الفكري والديني والسياسي والاجتماعي، للحيثيات نفسها التي تفرض النهي في مورد الآية»[578].

«وفي ضوء ذلك، نحبُّ التأكيد على ما قد يحدث عند الخلافات الدائرة بين المسلمين حول تقييم بعض الشخصيات الإسلامية التاريخية أو المعاصرة، بين من يحترمها ويعظِّمها، وبين من لا يحترمها ولا يعظمها، فقد نجد الخلاف يحمل في طريقة ممارسته بعض ألوان السبّ لهذه الجهة أو تلك، على أساس وجود حيثية في هذه الجهة أو تلك، ما يوجب مزيداً من العداوة والبغضاء والتمزّق والعصبية العمياء التي قد تؤدّي بالحياة الإسلامية إلى الضياع، كما قد يفرض على الساحة الإسلامية وضعاً منحرفاً يعيش المسلمون معه أجواء المهاترات والكلمات غير المسؤولة»[579].

ويستشهد المفسر بما جاء في نهج البلاغة، في ما يروى عن الإمام علي(ع)، أنه سمع قوماً من أهل العراق يسبّون أهل الشام، عندما كان يخوض المعركة في صفين ضد معاوية، فوقف فيهم خطيباً قائلاً:

**«إني أكره لكم أن تكونوا سبّابين، ولكنكم لو وصفتم أعمالهم، وذكرتم حالهم، لكان أصوب في القول، وأبلغ في العذر، وقلتم مكان سبّكم إيّاهم: اللّهمّ احقن دماءنا ودماءهم، وأصلح ذات بيننا وبينهم، واهدهم من ضلالتهم، حتى يعرف الحق من جهله، ويرعوي عن الغيّ والعدوان من لهج به»**[580].

وفي سياق تفسيره للآية، وما استوحاه منها من مبدأ عام، ليشمل

(578) م.ن، 9، ص268.

(579) م.ن، 9، ص268.

(580) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص206.

حتى العلاقة بين المذاهب الإسلامية التي يؤمن أصحابها بقدسية رجالها وأعمالها: ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾(الأنعام: 108)، يقول: «إننا نريد للمسلمين أن يرتفعوا إلى هذا المستوى الذي يعيشون من خلاله روحية الإسلام، وانفتاحه ورحمته، ومسؤوليته وواقعية أحكامه في الحياة، ليتمكنوا، في ذلك، من الوصول إلى النتائج الإيجابية الكبيرة على مستوى الوحدة، وعلى مستوى سلامة المصير، وسلامة الدين»[581].

**2 ـ مبدأ حرمة ما كان ضرره أكبر من نفعه**

في تفسيره لقوله تعالى: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾**(البقرة: 219).

تحت عنوان: (الآية في مستوى القاعدة الفقهية)، يرى السيد المفسر أننا «قد نستطيع استيحاء هذه الفقرة ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾، لتكون قاعدةً فقهيةً تقتضي تحريم كل ما كان ضرره أكبر من نفعه، حتى لو لم يرد فيه نص، باعتبار أن القضية قد تكون عقليةً يحكم العقل بها، ويدرك وجود الملاك الشرعي للتحريم في مواردها، لقبح ارتكاب ما يكون ضرره أكثر من نفعه، لأنه ظلم للنفس على مستوى الحالة الفردية، وقد يكون ظلماً للمجتمع بما يحدثه من الأضرار الاجتماعية، كما أنها عقلائية من خلال السيرة العقلائية الجارية في أمورهم العامة على الخاصة، على ترك ما كان ضرره أكثر من نفعه»[582].

«فإذا كان ما يحكم به العقل يحكم به الشرع، وإذا كانت السيرة العقلائية محترمةً لدى الشارع في القضايا العامة التي لا تخضع للتعبد من خلال الخصوصيات الخفية التي لا يدركها الناس، بل تخضع للمصالح والمفاسد المعروفة لديهم، وإذا كانت الآية قد أكدت المسألة، بحيث يمكن القول بأنها تؤكّد حكم العقل، وتمضي سيرة العقلاء

---

(581) م.س، 9، ص268.

(582) م.ن، 4، ص226.

وبناءهم، فإن النتيجة لا بدَّ من أن تكون في مستوى القاعدة، لا في مستوى الحكم الخاص»[583].

وقد يطرح في المقام إشكال التفريق بين علة الحكم وحكمته، على أساس أن فقرة: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ واردة في الآية على نحو الحكمة لا على نحو العلة، والحكم يدور مدار علته وجوداً وعدماً، سعةً وضيقاً، ولا يدور مدار حكمته.

فيرد عليه بأن «الحكمة النوعية تمثل علةً للتشريع العام، على أساس تحقيق المصالح الكبرى للإنسان، وإبعاد المفاسد النوعية المهمّة عن الواقع، بحيث تنعدم المصالح أو المفاسد الصغيرة أمام ذلك»[584].

## حرمة التدخين

وبموجب تلك القاعدة، يرى السيد المفسر أننا «يمكن الحكم بتحريم التدخين الذي ثبت علمياً، أن ضرره أكثر من نفعه، بل ربما يكون مما لا نفع فيه، وقد يتحدث الأطباء الاختصاصيون بأنه، في المسألة النوعية، يؤدي إلى التهلكة، لعلاقته بالسرطان أو ببعض أمراض الرئة ونحوها، بالدرجة التي يغلب فيها الموت»[585].

ويرى كذلك أنه «يمكن الحكم بتحريم المخدرات، كالأفيون والحشيشة والهيروين ونحوها، مما ثبت علمياً وحسياً أنها تدمر حياة الإنسان، لأنها تقود إلى الإدمان الذي يتحول فيه الإنسان في أغلب الحالات إلى إنسان مشلول الفكر والحركة والإنتاج، وقد نجد أن أضراره من الناحية النفسية والعملية والاجتماعية أكبر من أضرار الخمر بكثير».

«وهكذا نستطيع ـ بفضل هذه القاعدة ـ أن نحكم بتحريم الكثير من

(583) م.ن، 4، ص226.

(584) م.ن، 4، ص226.

(585) م.ن، 4، ص227.

الأشياء والأفعال التي تشتمل على هذه الخصوصية التي قررها القرآن في هذه الآية»[586].

من هنا، أفتى السيد المفسر على الصعيد الفقهي بحرمة التدخين، لما فيه من أضرار بالغة على الصحة، وذلك بشهادات أهل الخبرة التي تفيد بشكل قاطع أن شرب الدخان مضر بصحة الإنسان ضرراً بالغاً، ما يوجب حرمته مطلقاً.

## فتوى التحريم

«يحرم التدخين ابتداءً وبقاءً، لأنه لا يجوز للإنسان أن يضر بنفسه من خلال ذلك، وخصوصاً أن التدخين يعتبر من الأسباب الرئيسية لبعض أنواع السرطانات الرئوية».

وسئل عن التدخين فقال: «هناك قاعدة إسلامية تقول إن كل مضرّ للجسد ضرراً بالغاً، على مستوى الحاضر أو المستقبل أو الاحتمال المعقول، يؤدي إلى الحرام، لأن الإضرار بالنفس حرام، ولا سيما إذا أدى إلى التهلكة، فكل ما كان ضرره أكبر من نفعه فهو حرام».

«وكما أصدرنا فتوى تحريم التدخين للمدخّن بما يتصل بإضراره بنفسه، فإننا عمَّمنا ذلك إلى إضراره بغيره، وهو ما يسمونه التدخين السلبي، ولذلك فإن المدخن يرتكب جريمتين؛ جريمة إضراره بنفسه، وجريمة إضرار غيره. ونقول لكل الناس: إن عليكم ألا تقتلوا أنفسكم لخدمة مزاجكم، بل إن عليكم أن تخدموا حياتكم بالامتناع عن كل العادات التي تقتل الحياة وتربكها».

وحينما سئل: أرجو منك ذكر الدليل الشرعي على حرمة التدخين؟

أجاب: دليل الحرمة ما يسببه التدخين من الأضرار البالغة بشهادة أهل الخبرة وإقرار العقلاء، وما كان ضرره أكثر من نفعه فهو محرم، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسَرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ

(586) المصدر نفسه.

وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾(البقرة: 219)[587].

## فتوى المراجع بحرمة التدخين لضرره البالغ

وقد حول بعض الفقهاء فتواه في تحريم التدخين من صيغة شرطية إلى ناجزة، كما حصل للمرجع الشيخ مكارم الشيرازي، فقد كانت فتواه السابقة: تدخين السجائر وسائر أنواع التدخين، إذا كان ينطوي على ضرر مهم بشهادة أهل الخبرة، حرام، فأصبحت: التدخين حرام لأنه مضر ضرراً بالغاً.

وحينما سئل عن سبب تغييره لصيغة الفتوى، أجاب سماحته:

«لقد أوردت هذه الفتوى سابقاً مشروطة، وهي مذكورة في رسالة توضيح المسائل في حرمة التدخين (السجائر وما شابهه)، إن شهد أهل الاختصاص والخبرة بضرره. وبالالتفات إلى الشهادة الأخيرة التي قدمها طائفة من الأطباء من ذوي الاختصاص والملتزمين من أساتذة الجامعات، وبالنظر إلى الإحصاءات المرعبة التي وصلتنا، وهي تتحدث عن الوفيات الناشئة عن التدخين إلى جانب ما يؤدي إليه من أمراض خطيرة، فقد أصبحت مخاطر التدخين من الحقائق المسلَّمة التي لا يمكن إنكارها، بل إن الضرر ليعم حتى أبناء المدخنين ومن يجالسهم. ومن هنا أفتينا بالحرمة المطلقة».

وأضاف سماحته: «وأسأل الله سبحانه أن يحفظ كافة مسلمي العالم، ولا سيما الشباب الأعزاء، الذين يذهبون ضحية هذه المصيبة الأليمة، من شر هذا الخطر العظيم، وأن يجدُّوا في مراقبة أنفسهم ويحذروا من أصدقائهم. سنشهد ـ إن شاء الله ـ اليوم الذي يطهر فيه مجتمعنا الإسلامي من هذا التلوث الخطير»[588].

---

(587) موقع بيّنات.

(588) ناصر مكارم الشيرازي، 11/ 10/ 2003م.

نشير هنا بصورة إجمالية إلى أدلة الفتوى بسبب كثرة طلبات الأخوة الفضلاء.

1 ـ صرحت الآية 195 من سورة البقرة قائلة: **﴿وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إلى التَّهْلُكَةِ﴾**، وقد كشفت التقارير الطبية، أنَّ عدد الوفيات الناشئة عن دخان السجائر، قد بلغ خمسة ملايين شخص سنوياً، أما الإحصاءات التي تحدثت عن الأمراض الخطيرة التي تصيب القلب وجهاز التنفس بسبب التدخين فكثيرة جداً. وعليه، فالتدخين مصداق لإلقاء النفس في التهلكة.

2 ـ قاعدة (لا ضرر ولا ضرار) في الإسلام. فالذي يستفاد من مختلف الروايات، أن مناسبة القاعدة وإن كان الإضرار بالآخرين، إلا أننا نعلم أن شأن الورود لا يحدد المفهوم العام للقاعدة، فهي تشمل الإضرار بالنفس أيضاً.

3 ـ جاء في الحديث المعروف في فقه الإمام الرضا(ع): «**كل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه**... فحرام ضار للجسم وفساد للنفس». كما ورد شبيه هذا الحديث في تحف العقول.

وطبق هذه الروايات، يحرم كل شيء يضر بالبدن (طبعاً الأضرار الجزئية الكائنة في كل الأشياء ولا يمكن اجتنابها، هي خارجة عن هذه القاعدة، والمراد الأضرار الكلية).

4 ـ اعتاد البعض أكل الطين، وهو ما عبَّرت عنه بعض الروايات الإسلامية بنوع من الوسواس، وقد ورد النهي عنه بشدة، لأنه يضر بالإنسان. حيث ورد في الرواية: «**إن الطين يورث السقم في الجسد ويهيج الداء**».

ومن هنا، ذكر المرحوم الشهيد الثاني زين الدين الجبعي في كتاب المسالك من جملة أدلة التحريم: «بما فيه من الأضرار الظاهرة للبدن». وكل ذلك يدلُّ على أن حرمة الأشياء الضارة من المسلَّمات. حتى قيل بوجوب ترك الصوم إن كان فيه الضرر، كما يستبدل الغسل والوضوء بالتيمم إن كان فيه ضرر.

5 ـ لو أغضضنا النظر عن كل ما سبق، فطبق القاعدة الأصولية المسلمة: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»، ليس هنالك من مجال للتردّد في مسألة حرمة التدخين في عصرنا الحاضر، بعد أن أثبت الأطباء وذوو الخبرة والاختصاص أضراره التي تصيب الجميع، وهذا ما دعا كافة المراجع للإفتاء بحرمة المخدرات.

## آراء المختصين بشأن أضرار التدخين

لما كانت وظيفة الفقيه هي تشخيص الحكم وتعيين الموضوع لأهل الخبرة، نترك الحديث لجمعية مكافحة التدخين التي تضم فريقاً من الأطباء من ذوي التجربة وأساتذة الجامعات وأهل الخبرة والاختصاص:

● التدخين هو العامل الرئيسي أو المساعد في ظهور أكثر من 50 نوعاً من الأمراض و20 نوعاً من السرطان.

● بلغت عدد الوفيات خمسة ملايين نسمة سنوياً بسبب التدخين، (يعني ما يفوق خسائر الحرب العالمية الأولى! حيث أودت تلك الحرب التي دامت عشر سنوات بحياة عشرة ملايين نسمة، أما ضحايا التدخين، فقد بلغ عشرين مليون في العالم خلال أربع سنوات).

● يبلغ عدد الوفيات عام 2002م ما يقارب عشرة ملايين شخص في السنة بسبب الأمراض الناشئة عن التدخين، مع الإشارة إلى أن سبعة ملايين منهم نصيب الدول النامية، وثلاثة ملايين في البلدان المتقدمة.

● بالنظر إلى ما تدرُّه صناعة الدخان من أرباح للشركات المنتجة المتعددة الجنسية، وخصوصاً الشركات الأمريكية، إلى جانب القيود الجدية التي تفرضها البلدان الغربية، وأمريكا بالذات، على العرض والاستهلاك بالنسبة إلى السّجائر، فإن ميزان الاستهلاك آخذ بالانخفاض في هذه البلدان، ومن هنا، فهي ترتكب مختلف الحيل والألاعيب، وبشكل رسمي وغير رسمي (التهريب)، لإيجاد أسواق استهلاكية في البلدان الفقيرة والنامية.

● يصل المبلغ الذي ينفقه الإيرانيون فقط كل يوم على السجائر إلى

ما يربو على ثلاث مليارات تومان، أي ما يقارب عشرة ملايين مدخّن، (أي أن المبلغ المصروف سنوياً أكثر من ألف مليار تومان).

● عادةً ما تنفق الدول أكثر من ضعف مبلغ استهلاك السجائر لعلاج الأمراض والعوارض الناشئة عن التدخين، حيث يبلغ هذا المقدار في إيران ستة مليارات تومان يومياً (وأكثر من ألفي مليار تومان سنوياً).

● يدخَّن سنوياً في إيران 54 مليارد سيجارة، حيث يتم إنتاج 12 مليار منها محلياً، والباقي عن طريق التهريب، (أي أن 70٪ من أموال السجائر تذهب إلى الخارج).

● هنالك استهداف للفتية وشباب البلاد ممن تتراوح أعمارهم بين العاشرة إلى الخامسة عشرة للتدخين والإدمان.

● التدخين عند الشباب نافذة على الإدمان وسائر الانحرافات الاجتماعية.

● يتعرض الأفراد غير المدخنين، ولا سيما أطفال المدخنين وأزواجهم للأضرار ذاتها التي تصيب المدخنين بفعل الدخان، حيث يجبر هؤلاء الأفراد على فقدان سلامتهم وصحتهم.

● تنتج الشركات الأمريكية سنوياً ما يقارب 6,000,000,000,000 سيجارة، يستهلك 3٪ منها في أمريكا، بينما يتجه 97٪ منها إلى سائر البلدان، ولا سيما البلدان الفقيرة والنامية. ومن هنا، تربح هذه الشركات الأمريكية سنوياً ما يربو على 300 مليار دولار عن هذا الطريق، أي ما يعادل عشرين سنة من المبيعات النفطية لإيران.

## فقهاء آخرون

سئل السيد المرجع السيستاني: هل التدخين حرام؟

فأجاب: «يحرم التدخين إذا كان يلحق به ضرراً بليغاً ولو في المستقبل، سواء أكان الضرر البليغ معلوماً أم مظنوناً أم محتملاً بدرجة يصدق معه الخوف عند العقلاء، وأما مع الأمن من الضرر

البليغ، ولو من جهة عدم الإكثار منه، فلا بأس به»[589].

وسئل سماحته: هل يجوز شرب السّجائر ابتداءً؟

**الجواب**: لا يجوز مع احتمال الضرر البليغ ولو في المستقبل، إذا كان الاحتمال قوياً موجباً للخوف عند العقلاء، ولا فرق بين الابتداء وغيره.

**وسئل ثالثةً**: هل التدخين حرام؟

**الجواب**: يحرم التدخين، إذا كان يلحق به ضرراً بليغاً ولو في المستقبل، سواء أكان الضرر البليغ معلوماً أم مظنوناً أم محتملاً بدرجة يصدق معه الخوف عند العقلاء، وأما مع الأمن من الضرر البليغ ولو من جهة عدم الإكثار منه، فلا بأس به.

وسئل: ما حكم التدخين قرب المؤمنين (في السيارة والبيت والعمل) إذا علم المدخن بحصول الأذى عليهم وتضررهم وتضايقهم من تدخينه؟

فأجاب: يحرم التدخين في هذا الفرض.

**وسئل**: ما هو حكم الناركيلة؟ هل يجوز شربها وهل حكمها حكم السّجائر؟

**الجواب: لا يجوز إذا احتمل الإضرار به ضرراً بليغاً ولو في المستقبل وكان الاحتمال قوياً موجباً للخوف لدالعقلاء.**

**3 ـ مبدأ التركيز على اليهود**

لماذا هذا التركيز في القرآن الكريم بالكلام على اليهود وبني إسرائيل، على نحوٍ لا نجده مع عموم أهل الكتاب؟ هذا السؤال طرحه تفسير (من وحي القرآن) في تفسيره لسورة البقرة، حيث العشرات من الآيات تتحدَّث عن اليهود وأساليبهم وطبيعة نفوسهم وقسوة قلوبهم.. ابتداءً من قوله تعالى: **﴿يا بَنِي إِسْرائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾**(البقرة: 40).

---

(589) موقع المرجع السيستاني.

وقد ذكر الجواب أربعة أسباب أساسية لهذه الظاهرة، كما يراها المفسر:

**الأوّل: اليهود القوة الدينية الكبرى المضادة**

«إن اليهود كانوا يمثلون القوة الدينية الكبرى المتحركة التي وقفت ضد الإسلام منذ انطلق كقوّة في حياة الناس في المدينة. أما النصارى من أهل الكتاب، فلم يكن لهم دور كبير في مواجهة الإسلام من ناحية عملية، بل ربما كان لهم دور إيجابي في بداية عهد الدعوة، إذا لاحظنا هجرة المسلمين الأولين إلى الحبشة، واحتضان ملكها النجاشي المسيحي لهم...».

**﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَداوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ والَّذِينَ أَشْرَكُوا ولَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قالُوا إِنَّا نَصارى ذلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ ورُهْباناً وأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾**(المائدة: 82).

**الثاني: اعرف عدوك (الحاضر والمستقبل)**

«إن المستقبل الذي سيتحرك فيه الواقع اليهودي، يمثل الخطر السياسي والاجتماعي والأمني والثقافي على واقع المسلمين، من خلال أطماعهم في الأرض الإسلامية من جهة، وفي الثروات الإسلامية من جهة أخرى، لأن طريقتهم في التفكير والحركة سوف تؤدي إلى الكثير من المشاكل الصعبة للعالم الإسلامي، الأمر الذي يفرض على المسلمين التفكير في عناصر الشخصية اليهودية الاستعلائية وخططها العدوانية». فلا بد من «تعرية هؤلاء اليهود، من خلال كشف الواقع العملي الذي يعيشون فيه، وذلك بفضح أساليبهم الملتوية، وتوضيح انحرافهم عن الخط الذي يدعون الناس إليه ويهملونه في سلوكهم العملي»[590].

**الثالث: الحذر من التطبيع والموالاة**

«التأكيد على المسلمين رفض موالاة اليهود بالمعنى الروحي والسياسي، واعتبار ذلك بمثابة ارتداد عملي عن الإسلام يوحي بتراخي

---

(590) (من وحي القرآن)، 2، ص9.

الالتزام العقيدي الداخلي للمسلمين، بما من شأنه أن يؤسس لتمكين اليهود من إسقاطه في الواقع»[591].

وقد جاءت آية الارتداد: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ ويُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ يُجاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ولا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ واللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ﴾(المائدة: 54)، في سياق التحذير من موالاة اليهود.

## الرابع: الحذر من الاتصاف بصفاتهم

تحذير المسلمين «من الاتصاف بصفاتهم، كما في قوله تعالى: ﴿وإِذْ أَخَذْنا مِيثاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً وذِي الْقُرْبى والْيَتامى والْمَساكِينِ وقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وأَقِيمُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِنْكُمْ وأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ * وإِذْ أَخَذْنا مِيثاقَكُمْ لا تَسْفِكُونَ دِماءَكُمْ ولا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾(البقرة: 83 ـ 84)»[592].

ومن صفات اليهود السلبية التي أكّد عليها القرآن، لنعرف عدونا اللدود جيداً، وننأى بأنفسنا عنها:

1 ـ نقض المواثيق والعهود: ﴿أَو كُلَّما عاهَدُوا عَهْداً نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يُؤْمِنُونَ * ولَمَّا جاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِما مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ كِتابَ اللَّهِ وَراءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾(البقرة: 100 ـ 101).

2 ـ إيقاد الحروب وإثارة الفتن: ﴿كُلَّما أَوْقَدُوا ناراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ ويَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَساداً واللَّهُ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾(المائدة: 64).

﴿وَقَضَيْنا إِلى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ولَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيراً﴾(الإسراء: 4).

(591) م.ن، 2، ص10.

(592) المصدر نفسه.

3 ـ الجبن والرعب والذلّة والمسكنة: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ * لا يُقاتِلُونَكُمْ جَمِيعاً إِلاَّ فِي قُرىً مُحَصَّنَةٍ أو مِنْ وَراءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْقِلُونَ﴾(الحشر: 13 ـ 14).

﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلاَّ أَذىً وإِنْ يُقاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبارَ ثُمَّ لا يُنْصَرُونَ * ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ ما ثُقِفُوا إِلاَّ بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَباؤُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كانُوا يَكْفُرُونَ بِآياتِ اللَّهِ ويَقْتُلُونَ الْأَنْبِياءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِما عَصَوْا وكانُوا يَعْتَدُونَ﴾(آل عمران: 111 ـ 112)

والتعبير بالضرب تعبير له دلالاته وإيحاءاته، لما في الضرب من ثبات وإحكام وشمول!

4 ـ أساليب التضليل والتعتيم: ﴿يا أَهْلَ الْكِتابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ وتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(آل عمران: 71).

﴿وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ وتَكْتُمُوا الْحَقَّ وأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(البقرة: 42).

أسلوب اللبس هو التعبير القرآني عن التضليل الإعلامي وتزييف الحقائق، وأسلوب الكتمان هو التعبير عن التعتيم الإعلامي، وهما أسلوبان من أخطر أساليب الإعلام الصهيوني المعاصر وأبشعها.

تحت عنوان: (بنو إسرائيل والإفساد في الأرض) أكد السيد المفسر أن القضاء الرباني الحاسم إلى بني إسرائيل في الإفساد: ﴿وَقَضَيْنا إِلى بَنِي إِسْرائِيلَ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾(الإسراء: 4)، يتحرك «من خلال الأسباب الطبيعية الموجودة في الواقع الزمني المقبل»، لعلمه تعالى بهؤلاء القوم وطبيعة نفوسهم المستكبرة، وما ستؤول إليه مسيرتهم في مستقبل حياتهم.

«﴿لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾، أي لتفسدنَّ حياة الناس بالكذب والنفاق والغش والخداع والظلم والكبرياء والبغي بغير الحق، على مستوى الاجتماع والاقتصاد والفكر والعقيدة والسياسة والسلوك... ﴿ولَتَعْلُنَّ عُلُوًّا

كَبِيراً﴾، من خلال الشعور المعقّد بالتفوق على الناس، المرتكز على أسطورة شعب الله المختار التي تغذي لديهم الشعور بالاستكبار والعلوّ الذاتي على الآخرين، الأمر الذي يؤسس لاستضعاف كل من عداهم، وإهدار كراماتهم، وتدمير أوضاعهم على جميع المستويات.

إنها نبوءة المستقبل التي توحي إليهم بأنهم سينحرفون عن تعاليم الكتاب، الذي يريد لهم أن يتخذوا مفاهيمه وشريعته قاعدةً لبناء الحياة على أسس ثابتة لا على أسس مهتزة، ومنهجاً لإصلاحها لا لإفسادها، ولكنها شهوات اللحم والدم التي تبتعد بالناس عن خط التوازن في النظرة إلى الأشياء، ثم هناك انفعالات الفكرة الشوهاء التي تثير فيهم الغرور، وتدفعهم إلى العصبية، وتقودهم إلى العدوان.. وهكذا عاشوا لعنة المستقبل الذي سيصنعون شروره بأيديهم، وسيسقطون في هزائمه بتصرفاتهم، وسينتظرون أن تحل بهم اللعنة مرتين، لأن الفساد الأكبر سيتكرر بهذا المستوى»[593].

## ضرورة الحذر من دعوات التسامح

وفي ضوء آيات القرآن، يرى السيد المفسر أنه «ينبغي لنا أن نواجه بحذر الدعوات المؤكدة على التسامح في هذا المجال، في ما يرفع من شعارات التسامح الديني، ورفض التعصّب، وما إلى ذلك. فقد يكون المقصود من ذلك كله، تخفيف حالة التوتر الفكري والروحي والعملي الّتي يعيشها الإنسان المؤمن المسلم، للمحافظة على خط الثبات في مواقعه الإسلامية، وعدم إفساح المجال للاهتزاز والتزلزل أمام هجمات الأعداء، لأنّ الإنسان كلّما اقترب من حال الاسترخاء في مواقع التحدي، اقترب من الهزيمة أمام مخططات الأعداء».

ويرى ضرورة المحافظة «على نسبة عالية من درجات التوتر والالتزام بالخط، لئلا يستغل العدو حالة الاسترخاء الّتي يعمل لإيجادها، فيهزمنا بالضربة القاضية».

(593) (من وحي القرآن)، 14، ص33 ـ 34.

ثم يستدرك قائلاً: «ولكن ليس معنى ذلك أنّنا نواجه الموقف بأساليب الانفعال المثيرة الّتي تملأ الجو بكل عناصر الإثارة، لتخلق حرباً هنا، وحرباً هناك، وتثير الفوضى والخلافات الطائفيّة الحاقدة في كل مكان، لأنّنا لا نجد في ذلك مصلحة للمسيرة الإسلامية، بل معنى كل ذلك، أنّنا نواجه الموقف بأساليب الوعي الّتي تتحرّك في الساحة بطريقة واقعيّة تتعامل مع المعطيات والظروف الموضوعيّة من موقع المحافظة على الوجود أمام الآخرين الّذين يعملون لتصفية هذا الوجود أو هزيمته»[594].

«وقد يفرض علينا الواقع أن ندخل مع هؤلاء في علاقات تجاريّة وسياسيّة وعلميّة، فلا نجد في ذلك أيّ حرج، في حدود المصلحة العليا للإسلام والمسلمين، لأنّ الإنسان قد يجد من الخير أن يتعامل مع عدوه في حالات الهدنة، مع الاحتفاظ بالحيطة والحذر في مختلف الظروف والأوقات والمظاهر»[595].

## قصيدة بالمناسبة

ينطلق تحذير السيد المفسر من تطبيع العلاقات مع اليهود الغاصبين، من كونهم العدو الألد للإسلام والمسلمين، تحت شعار: **﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾**(الأنفال: 61)!! مع أن العدو أبعد ما يكون عن الجنوح للسّلمَ، بل يزداد إمعاناً في العدوان وتحدّي المقدَّسات يوماً بعد يوم. وإذا كانت مسيرة التطبيع العلنيّة قد بدأت مع أحد الرؤساء العرب في السبعينات، فإنّ شاعرنا البصري أحمد مطر قد قرأ ذلك التداعي ببصيرته النافذة، وترجمه بأسلوبه الساخر، فكتب لافتةً من لافتاته بعنوان: (الثور والحظيرة):

الثور فرّ من حظيرة البقر

الثور فر

فثارت العجول في الحظيرة

(594) م.ن، 8، ص307.

(595) م.ن، 8، ص308.

تبكي فرار قائد المسيرة

فشُكلت على الأثر

محكمة ومؤتمر

فقال قائل: قضاء وقدر

وقائل: لقد كفر

وقائل: إلى سقر

وبعضهم قال: امنحوه فرصة أخيرة

لعله يعود للحظيرة

وفي ختام المؤتمر

تقاسموا مِربطهُ وجمّدوا شعيره

وبعد عام وقعت حادثة مثيرة

لم يرجع الثور ولكن...

ذهبت وراءه الحظيرة!!

وكتب لافتةً أخرى لها المغزى ذاته، بعنوان: (صلاة الجماعة):

اسمعوني قبل أن تفتقدوني

يا جماعة

لست كذّاباً فما كان أبي حزباً

ولا أمّي إذاعة

كلّ ما في الأمر

أنّ العبد صلّى مفرداً بالأمس في القدس،

ولكنّ الجماعة

سيصلّون جماعة!!

## اليهود: الهزيمة النفسية والسيطرة الدولية!

يعقد تفسير (من وحي القرآن) بحثاً بعنوان: (بين ضرب الذلّة على اليهود وسيطرتهم على مقدّرات العالم)، في سياق تفسيره لآية سورة المائدة: ﴿**ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلاَّ بِحَبْلٍ مِنَ اللهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاؤُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَيَقْتُلُونَ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ**﴾(المائدة: 112)، يؤكد فيه نقطتين مهمتين في سيطرة اليهود اليوم على مقدرات العالم السياسية والمالية، وغلبتهم على العرب والمسلمين البالغ عددهم أكثر من مليار ونصف المليار، مع حقيقة الذل والهوان الذي يعيشونه في ذاتهم:

**الأولى**: تأثيرهم بشتى أساليب المكر في «مراكز القوى في مختلف أنحاء العالم، الأمر الذي أدّى إلى سيطرتهم على أرض فلسطين وتشريدهم أهلها منها، فإن ذلك كان من خلال المعادلات السياسية العالمية التي تمكنوا من استغلالها واللعب على تناقضاتها بمختلف أساليب اللف والدوران، التي كانت تصل بهم إلى أهدافهم من مواقع إثارة حال الاضطهاد التي عانوها، ما جعل العالم الأوروبي يعيش عقدة الذنب تجاه مشكلتهم».

**الثانية**: «ضعف المسلمين وانسحابهم من الساحة، وتخاذلهم وابتعادهم عن القاعدة الفكرية التي تمنحهم قوّة الروح والموقف، ما جعل كل فئة تعيش مشاكلها الخاصة بعيداً عن مشاكل بقية المسلمين، وذلك من خلال الحدود والشخصيات المصطنعة التي وضعت لكل جماعة منهم، فلم يواجهوا المخططات اليهودية بوجه واحد قويّ، بل واجهوها بالأساليب المهزومة الضعيفة. وربما حاول الكثيرون منهم أن يشاركوا في دعم تلك المخططات لحساب القوى الاستعمارية الكافرة التي يرتبطون بها سياسياً واقتصادياً وعسكرياً».

خلاصة الفكرة القرآنية، كما يراها المفسّر، هي: «أن اليهود شعب معقّد معزول عن العالم، من خلال العقد التاريخية والجرائم الكثيرة التي قام بها تجاه الحياة في مقدساتها وقضاياها... فلا يمكن له أن يستقلّ

ويتقدَّم ويأخذ بأسباب العزة من ناحية ذاتية، بل لا بدّ في ذلك من وجود ظروفٍ للآخرين تسهّل لهم مهمة القفز إلى المواقع التي تركها الآخرون، أو سهَّلوا لهم أمر السيطرة عليها»[596].

لقد عاش اليهود في مختلف العصور مع سائر الأمم «هاجس الخوف من الآخرين، ما جعلهم يعيشون العزلة، ويوحون لغيرهم ـ من خلال ذلك ـ باضطهادهم، نتيجة فقدان روح المقاومة التي تتحدى الموت عندهم. وهكذا كانت القضية في التاريخ، ولكن ذلك لا يمنع من أن يملكوا بعض زمام القوّة في مراحل أخرى من الحاضر والمستقبل، لأنّ الظروف الموضوعية التي تحيط بحركة الحياة، ربما تفسح المجال للذليل أن يكون عزيزاً، وللضعيف أن يكون قويّاً، لا من جهة العزة والقوة الداخليّتين، بل من جهة ضعف الآخرين، ووقوفهم في مواقع الذلّة، وبذلك تمتد لهؤلاء الفرصة **﴿إِلاَّ بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ﴾** في ما تقدّره من ارتباط المسبّبات بأسبابها، **﴿وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ﴾** في ما يهيّئونه لهم من وسائل القوّة الخارجية السياسية والعسكرية وغير ذلك»[597].

ومن الواضح تفسيره ضرب الذلة بأنّه ضرب تكوينيّ وليس تشريعياً، كما ذهب إليه بعض المفسرين، وذلك بحسب طبيعة نفوس اليهود المريضة، وما يمارسونه من جرائم بحق الإنسانية:

آل عمران: 112: **﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلاَّ بِحَبْلٍ مِنَ اللهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَيَقْتُلُونَ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾**.

البقرة 61: **﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ والْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ كانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ويَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذلِكَ بِما عَصَوْا وكانُوا يَعْتَدُونَ﴾**.

---

(596) (من وحي القرآن)، 6، ص226.

(597) م.ن، 6، ص225.

المائدة 78: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرائِيلَ عَلى لِسانِ داوُدَ وعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذلِكَ بِما عَصَوْا وكانُوا يَعْتَدُونَ﴾.

### 4 ـ مبدأ وحدة الأمّة في عمود الزمن

في سياق تفسيره لآيات من سورة البقرة (57 ـ 61) الَّتي تخاطب اليهود المتواجدين في عصر النبي(ص) ونزول القرآن، وكأنهم هم المسؤولون عن مواقف أجدادهم قبل ألفي عام، ابتداءً من قوله تعالى: ﴿وَظَلَّلْنا عَلَيْكُمُ الْغَمامَ وأَنْزَلْنا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ والسَّلْوى كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ ما رَزَقْناكُمْ وما ظَلَمُونا ولكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نَصْبِرَ عَلى طَعامٍ واحِدٍ فَادْعُ لَنا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ مِنْ بَقْلِها وقِثَّائِها وفُومِها وعَدَسِها وبَصَلِها قالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْراً فَإِنَّ لَكُمْ ما سَأَلْتُمْ وضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ والْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ كانُوا يَكْفُرُونَ بِآياتِ اللَّهِ ويَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذلِكَ بِما عَصَوْا وكانُوا يَعْتَدُونَ﴾(البقرة: 61)، يلفت تفسير (من وحي القرآن) النظر إلى طبيعة الخطاب الذي يحمّل الجيل اليهودي المخاطب مواقف الجيل الذي كان في زمن موسى الكليم(ع).

تحت عنوان: (اليهود المعاصرون للنبي امتداد لمن سبقهم) يقول: «إنّ الله يخاطب بهذه الآيات اليهود الذين كانوا معاصرين للنبي محمد(ص)، مع أنَّ هذه القضايا التي أثارتها الآيات حدثت مع القوم الذين كانوا معاصرين لموسى، فكيف يخاطب اللّه بها غير أصحابها؟! والجواب على ذلك: أن الجماعة التي عاصرت النبي محمداً(ص) كانت امتداداً لتلك الجماعة في مفاهيمها وقناعاتها وتمردها وبغيها، لأنها مارست الأساليب التي مارسها أولئك مع موسى، من اللف والدوران وارتباك المواقف».

«وعلى ضوء هذا، نستفيد الفكرة التالية: إن كل فئة من الفئات التي تكون امتداداً لتأريخ معيّن تتبناه وترضى به، تعتبر شريكةً للفئات التي مارست ذلك التاريخ. وعلى هذا الأساس، نستطيع أن نحاسب أيّة فئة في

مجتمعنا مشدودةً إلى أيّ تاريخ انشداداً نفسياً أو فكريّاً أو عمليّاً، ونخاطبها تماماً بكل السلبيات المتحركة فيه، لأن الرّضا والانتماء يجعلانها في الموقف نفسه، وفي الاتجاه ذاته، ما يجعل الماضي قاعدةً للمستقبل في مركز الوحدة الفكرية والروحية للفكرة وللحركة»[598].

وهذه الوحدة في عمود الزمن، تكون حينما تتشابه القلوب والنفوس والأعمال، ويعيش الجيل اللاحق الرضا عن أعمال الجيل السابق، في السلب والإيجاب، أي في حال كفر السابقين وتمرّدهم، أو في حال إيمانهم واستسلامهم للحق والحقيقة.

## إبراهيم(ع) من شيعة نوح(ع)

يعبر القرآن تعبيراً له دلالته وإيحاءاته في العلاقة بين النبي إبراهيم الخليل والنبي نوح(ع)، وهو تعبير (الشيعة) بقوله: **﴿وإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْراهِيمَ * إِذْ جاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ * إِذْ قالَ لِأَبِيهِ وقَوْمِهِ ماذا تَعْبُدُونَ * أَإِفْكاً آلِهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ * فَما ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعالَمِينَ﴾**(الصافات: 83 ـ 87).

يستوحي تفسير (من وحي القرآن) هذا التعبير: **﴿وإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْراهِيمَ﴾**، فيقول: «أي من شيعة نوح وأتباعه، بما يمثله التوافق في الخط الرسالي الملتزم بالله فكراً وعملاً، باعتبار أن كل من وافق غيره في طريقته فهو من شيعته، سواء تقدّم أو تأخّر. وقد يكون في هذا الحديث عن إبراهيم من بعد نوح، واعتباره شيعةً له، بعض الإيحاء بوحدة الخطوط العامة للرسولين وللرسالتين، وبالانفتاح على الحياة كلها في الخط العملي»[599].

## 5 ـ مبدأ وحدة الأمة أفقياً

إذا كان الرضا وتشابه القلوب والنفوس والسلوك يوحّد الأجيال في عمود الزمن، فإنها كذلك توحد الأمة في أفق الحاضر، لتصبح الأمة

---

(598) (من وحي القرآن)، 2، ص63.

(599) م.ن، 19، ص203.

نسيجاً واحداً، يتحمل الأبرياء جرائم الظالمين فيما إذا رضوا أو سكتوا، ووقفوا متفرجين على ساحة الجريمة.

يستوحي السيد المفسر من قوله تعالى: **﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا * إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا * فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا * فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا * وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾**(الشمس: 11 ـ 15)، وحدة الأمة بالعقاب، بقوله: «وإذا كان بعضهم قد قام بالعقر، فإن البعض الآخر قد قام بالإعداد والتأييد والرضا، الأمر الذي جعل التبعة الاجتماعية مشتركةً بينهم، لأنهم أعطوا الجريمة قوّتها وفعاليتها من خلال هذا الشمول في الموقف العملي المتحرك. وهذا ما تؤكده هذه الآية التي اعتبرت العقر عملاً منسوباً إليهم جميعاً، وأكدت شمولية الذنب لهم»[600].

وهذا ما أشار إليه الإمام علي(ع) لأول مرة في إحدى خطبه، ولذا قال السيد: «وهذا ما عبّر عنه الإمام عليّ(ع) في قوله المرويّ عنه في نهج البلاغة»:

**«أيّها النّاس، لا تستوحشوا في طريق الهدى لقلّة أهله، فإنّ النّاس قد اجتمعوا على مائدة شبعها قصير، وجوعها طويل. أيّها النّاس، إنّما يجمع النّاس الرّضا والسّخط، وإنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد، فعمّهم الله بالعذاب لمّا عمّوه بالرّضا، فقال سبحانه: ﴿فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ﴾، فما كان إلاّ أن خارت أرضهم بالخسفة خوار السّكّة المحماة في الأرض الخوّارة. أيّها النّاس، من سلك الطّريق الواضح ورد الماء، ومن خالف وقع في التّيه»**[601].

وقال: «**الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، وعلى كل داخل في باطل إثمان: إثم العمل به، وإثم الرّضى به**»[602].

وقد اكتفى السيد المفسر بهاتين الحكمتين عن أمير المؤمنين(ع) من نهج البلاغة، ويمكن أن نتلمس المزيد من حكمه(ع) الّتي توضح المبدأين

---

(600) م.ن، 24، ص287.

(601) نهج البلاغة، مصدر سابق، خطبة 201.

معاً؛ مبدأ وحدة الأمة في عمود الزمن، ووحدة نسيجها في آفاق الحاضر، ودور الرضا والسخط في ذلك.

### أهوى أخيك معنا؟

لما أظفره الله بأصحاب الجمل، وقَدْ قَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ: وَدِدْتُ أَنَّ أَخِي فُلَاناً كَانَ شَاهِدَنَا لِيَرَى مَا نَصَرَكَ اَللَّهُ بِهِ عَلَى أَعْدَائِكَ.

فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ(ع): «**أَهَوَى أَخِيكَ مَعَنَا؟**».

فَقَالَ: نَعَمْ.

قَالَ(ع): «**فَقَدْ شَهِدَنَا! وَلَقَدْ شَهِدَنَا فِي عَسْكَرِنَا هَذَا أَقْوَامٌ فِي أَصْلَابِ اَلرِّجَالِ وَأَرْحَامِ اَلنِّسَاءِ، سَيَرْعَفُ بِهِمُ اَلزَّمَانُ، وَيَقْوَى بِهِمُ الإِيمانُ!!**»[603].

يرعف بهم الزمان؛ أي يجود بهم ويخرجهم، كما يرعف أنف الإنسان بالدم، وفي الرعاف دلالة على الكثرة والفجأة.

وفي قوله(ع): «**فقد شهدنا**»، أشار إلى مبدأ وحدة الأمة أفقياً، لأن الرضا يحقق وحدة الموقف، وقوله: «**ولقد شهدنا في عسكرنا هذا أقوام في أصلاب الرجال وأرحام النساء**» إشارة إلى وحدة الأمة في عمود الزمن.

لذا نقرأ في زيارة الحسين(ع): «**فلعن الله أمّة قتلتك، ولعن الله أمّة ظلمتك، ولعن الله أمّة سمعت بذلك فرضيت به**»[604].

«**فلعن الله من قتلك، ولعن الله من ظلمك، ولعن الله أمّةً سمعت بذلك فرضيت به. اللهم إني أشهدك أني وليّ لمن والاه، وعدوّ لمن عاداه**»[605].

ومن الواضح أن موقف البراءة هذا يجسد المبدأين معاً، الأفقي والعمودي، فإن الذي يسمع بقتل الحسين(ع)، سيد شباب أهل الجنة، وريحانة النبي(ص)، وسبي أهل بيته، يكون من الشاهدين في كربلاء مع

(602) نهج البلاغة، مصدر سابق، قصار الحِكَم، 154.

(603) م.ن، خطبة 12.

(604) مصباح المتهجّد، ص721.

(605) المصباح، مصدر سابق، ص490.

معسكر يزيد سنة 61 هجرية، وإنْ كان يعيش في واقعنا المعاصر عام 1431 هجرية!

### 6 ـ مبدأ: الفتنة التي تعم

يؤكد السيد المفسر هذا المبدأ في مناسبات عديدة، ففي تفسيره لقوله: **﴿واتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾**(الأنفال: 25)، يعقد بحثاً تحت عنوان: (تحذير للمسلمين من التساهل في أمر المنازعات الداخليّة)، يقول فيه: «إنّها الدّعوة لأن يواجه المؤمنون المشاكل الفردية والاجتماعية الناشئة من بعض الانحرافات الفكريّة والعمليّة التي تؤدّي إلى نتائج سلبية في حركة الحياة، وذلك بالتعامل معها من موقع المسؤولية العامة الواعية للقاعدة الاجتماعية التي تحكم مسيرة المجتمع في سلبيّاته وإيجابيّاته، فلا تقتصر في تأثيراته على الناس الذين يقومون بها، بل تمتد إلى كل أفراد المجتمع، لأن علاقات الناس ومصالحهم متشابكة. ولهذا، فإننا نجد الخلافات التي تحدث في دائرة ضيقة من دوائر المجتمع، لا تقتصر على تلك الدائرة، بل تتعداها إلى بقية الدوائر التي تتصل بها، أو تتأثر بها شعورياً أو فكرياً، ما قد يدخل في نطاق العدوى، أو التفاعل اللاشعوري، بحكم الترابط الوثيق بين أفراده»[606].

«ولهذا، كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو الطابع الحركي للمجتمع الإسلامي، في ما يدفع إليه من تحمّل مسؤولية الآخرين في ما ينحرفون به، حتى في المجالات البعيدة عن واقع الآمرين والناهين، لأن القضية لا تخص الفاعلين المنحرفين، بل تمتد إلى بقية قطاعات المجتمع بطريقة وبأخرى، فلا يمكن لأفراده أن يواجهوه مواجهة اللامبالاة تحت شعار تقييد حرية الآخرين الفردية، لأن هناك نوعاً من أنواع حرية الأفراد قد يلغي حرية المجتمع كله. وهذا ما عبّرت عنه الحكمة المأثورة: **«لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهنّ عن المنكر، أو ليسلّطنّ الله شراركم على خياركم، فيدعو خياركم، فلا يستجاب لهم»**.

---

(606) (من وحي القرآن)، 10، ص358.

«وهذا ما أرادت هذه الفقرة من الآية أن تشير إليه، فتحذّر المؤمنين من الفتنة التي إذا انطلقت، فإنها لا تصيب الذين أثاروها وأوقدوا نارها من هؤلاء الذين ظلموا أنفسهم وظلموا الناس، بل تتعداهم إلى غيرهم، كنتيجة طبيعية لترابط القضايا والمشاكل الاجتماعية، ووحدة مصير أفراد المجتمع»[607].

وهناك العديد من الروايات التي تؤكد هذا المبدأ، منها ما جاء في نهج البلاغة من وصية علي(ع)، وهو على فراش الشهادة: «**لا تتركوا الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فيولّى عليكم شراركم، ثمّ تدعون فلا يستجاب لكم**»[608].

ومن الواضح أن فاعل التولي هو الله عز وجل، وبذلك يكون التولي بقرينة السياق ليس تشريعياً، بل هو تولي التكوين، بحسب منطق سنن التاريخ، فإن لترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تداعيات تكوينيّة سننيّة، منها أن يتولى الظالم الجائر أمر الأمة ليسومها سوء العذاب، يذبّح أبناءها، ويستحيي نساءها، وفي ذلكم بلاء من ربها عظيم.

**أمَرنا مُترفيها!**

وقد أوضح السيد المفسر حقيقة تداعيات مخالفة السنن الاجتماعية في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْمِيراً**﴾(الإسراء: 16)، على الاتجاه التكويني في تفسير الأمر الرباني بالفسق، الذي يراه أقرب سياقاً من التفسير التشريعي، ليكون المعنى: أمرنا مترفيها بالفسق ففسقوا، وإن كان يحتمل التفسير التشريعي، بمعنى: أمرنا مترفيها بالعدل والإحسان والصلاح والإصلاح فخالفوا وفسقوا.

يقول السيد المفسر: «ولعلّ التفسير الثاني هو الأقرب إلى ظاهر الآية، كما نلاحظ ذلك في دراسة هذا التعبير من خلال التعبيرات المماثلة

---

(607) م.ن، 10، ص358 ـ 359.

(608) نهج البلاغة، مصدر سابق، كتاب 46.

التي حذف فيها متعلق الأمر للدلالة عليه بالفعل المسبوق بالفاء، الذي يوحي بانفعال الفاعل بتحقيق الأمر المتوجه إليه، بينما نجد التفسير الأوّل بعيداً عن الفهم العرفي، بالإضافة إلى إنّه لا وجه لاختصاص المترفين بتوجيه التكليف إليهم وعصيانهم له، والله العالم».

وينبه إلى ما قد يُشكل على التفسير التكويني من أنّه يؤدي إلى الجبر، وشلّ الإرادة الإنسانية في ساحة الصراع وميدان المواجهة، بأن «المقصود به الأمر التكويني الذي يرادف الإرادة التكوينيّة التي تتعلق بأفعال العباد بشكل غير مباشر، وذلك بتهيئة الأسباب الواقعيّة التي لا يستطيع المترفون الفسق بدونها، من القوة البدنية والفكرية والمال والسلاح والجاه والشهوات، ولكن ذلك لا يجعل من الفسق أمراً حتمياً، لأن بإمكانهم أن يسخّروها في الطاعة والخير، وفق ما أراد الله لهم بالالتزام بالتشريع. فإذا استعملوها في طريق الفسق، كان الفعل مرتبطاً بالله من ناحية أنه السبب الأعمق الذي ترتبط به الأعمال، وأنه الذي ربط بين السبب والمسبب، غير أن الإنسان هو الذي يحرك السبب نحو المسبّب، فيكون هو العنصر المباشر الذي يتحمل المسؤولية، لأن الله جعل له الحرية بين الفعل وعدمه. وهذا أسلوب قرآنيٌّ، أشرنا إليه في كل مورد أسند فيه الفعل الصادر من الإنسان مباشرةً إلى الله»[(609)].

## 7 ـ مبدأ: القيمة بالإيمان لا بالعمران

وفي تفسيره لآية سورة التوبة: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقايَةَ الْحاجِّ وعِمارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرام كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ والْيَوْمِ الآخِرِ وجاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ واللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾(التوبة: 19)، يستوحي السيد المفسر مبدأً مهماً في تقييم الناس ومدى عظمتهم وخدمتهم للرسالة والدين، وهو أن القيمة بالإيمان لا بالعمران، حتى نميّز بين قيم العظمة الحقيقية في الشخصيّة، والقيم الشكليّة التي لا علاقة لها إلاّ بمظاهر الدين وطقوسه.

«فلا يمكن أن يساوى بين الإنسان الذي يعيش الأفق الضيق في

---

(609) (من وحي القرآن)، 14، ص71 ـ 72.

الأعمال الجزئية المحدودة، وبين الإنسان الذي يعيش الأفق الواسع في أجواء الحياة كلها. فكيف تساوون بين هذين النموذجين من الناس، أو تحاولون تفضيل الفريق الأوّل على الفريق الثاني؟! إنه الظلم للحقيقة وللمجاهدين في سبيله»[610].

وإذا رجعنا إلى أسباب النزول، لوجدنا أن التاريخ يعيد نفسه، وأن الآية كأنها نزلت اليوم وفي واقعنا المعاصر، الذي أصبحت فيه الخدمات الشكليّة للأماكن المقدسة من القيم الكبرى، بغضّ النظر عن طبيعة هؤلاء القائمين عليها.

«وذكر المفسرون أن هذه الآيات نزلت في علي بن أبي طالب(ع) والعباس بن عبد المطلب وطلحة بن شيبة، وذلك أنهم افتخروا، فقال طلحة: أنا صاحب البيت وبيدي مفتاحه، ولو أشاء بتّ فيه، وقال العباس: أنا صاحب السقاية والقائم عليها، وقال علي(ع): ما أدري ما تقولان، لقد صلّيت إلى القبلة ستة أشهر قبل الناس، وأنا صاحب الجهاد»، «وقد تعددت الروايات في ذلك بأساليب مختلفة»[611].

وقد أشار السيد المفسر أكثر من مرة، إلى أن «أسباب النزول تمثل النماذج الحيّة للفكرة العامة التي تريد الآيات أن تثيرها في الناس من خلال حركة الواقع الذي عاشت الآية في أجوائه، ما يجعل للآية الامتداد في نطاق الفكرة العامة»[612].

إن الآية تعطي مبدأً يؤكد القيمة الروحيّة الإنسانيّة، وعدم اعتبار الأعمال الاستعراضية أساساً للقيمة، حتى لا نغتر بالذين «يريدون تأكيد إيمانهم وروحيتهم من خلال القيام بأعمال عمرانيّة للمساجد أو للمؤسسات الخيرية أو توزيع الصدقات، ويحاولون من خلال ذلك أن يتخذوا لأنفسهم موقعاً متقدماً في الساحة الاجتماعيّة، وربما يعملون، أو يعمل أتباعهم، على

(610) م.ن، 11. ص57.

(611) م.ن، 11، ص55.

(612) م.ن، 11، ص55.

تفضيلهم على العاملين في خط التغيير الفكري والاجتماعي والسياسي»[613].

«وقد نستوحي من هذا الخط القرآني، النهج العملي الذي يمنع الكثيرين من هؤلاء الاستعراضيين أن يخدعوا المجتمع عن واقعهم المزيّف بالمشاريع الخيرية البارزة، وذلك عندما يفهم المجتمع القرآني أن مثل هذه الأمور لا تمثل قيمةً في نفسها إلا بمقدار ما تكشف عنه من روحٍ طيّبةٍ ونيّةٍ صالحة»[614].

## عمارة المساجد مسؤولية المؤمنين

فلا يمكن للذين يعيشون الترف أن يعمروا مساجد الله تعالى: **﴿إنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ والْيَوْمِ الآخِرِ وأَقامَ الصَّلاةَ وآتَى الزَّكاةَ ولَمْ يَخْشَ إلاَّ اللَّهَ﴾**(التوبة: 18)، لأنّ رسالة المسجد «ليست في هذه الأحجار الجامدة التي تمثل سقفه وحيطانه، وليست في هذه الأشكال المزخرفة التي توحي بعظمة الفن وروعة الإبداع، بل هي في الإنسان الذي يعمر المسجد بالعبادة المنطلقة من الفكر الإيماني، والشعور الروحي، والممارسة الخيّرة، إذ يتحول المسجد إلى ساحةٍ للانطلاق الإنساني من أجل بناء الحياة على قواعد الحقّ والقوّة والعدل، من خلال ما يثيره من عمق الروحيّة الواقعية التي تصنع الإنسان المسؤول الفاعل، الذي يعطي الحياة من نفسه وطاقاته أكثر مما يأخذ منها، لأنه لا يجد فيها الفرصة السانحة للعبث واللهو وممارسة الشهوات، بل يجد فيها الموقع المتقدم الذي يمارس فيه مسؤوليته كعبادة خالصة بين يدي الله»[615].

## حذار من مسجد ضرار

ولعل آية: **﴿أَجَعَلْتُمْ سِقايَةَ الْحاجِّ وعِمارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرام كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ والْيَوْمِ الآخِرِ وجاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾**(التوبة: 19)،

(613) م.ن، 11، ص56.
(614) المصدر نفسه.
(615) م.ن، 11، ص53.

تلتقي مع آية مسجد ضرار في سورة التوبة ذاتها: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً وكُفراً وتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وإرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللَّهَ ورَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ ولَيَحْلِفُنَّ إنْ أَرَدْنا إلاَّ الْحُسْنى واللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ﴾(التوبة: 107)، كونهما يؤكّدان ضرورة الوعي في تقييم الآخرين، وعدم الانخداع بما يتسترون به من مقدّسات، ومساهمتهم في بنائها وإعمارها، بعيداً عن روح الإيمان والإخلاص.

يقول السيد المفسر: «إن قيمة المسجد في الإسلام، في ما يمثّله بناؤه من قيمة روحية، لا تنطلق من الشكل من حيث هو جهد ماليّ وبدنيّ وعمرانيّ كبير، بل من المضمون من حيث الدوافع الخيّرة التي تدفع إليه، والأجواء التي تحيط به، والنتائج التي تتحقق من خلاله، وذلك هو مقياس العمل الصالح. فليست القضية قضية حجم العمل وكميته، بل هي قضية روح العمل ونوعيته، فإن الله قد يتقبل العمل القليل من عبده المؤمن، إذا كان منبعثاً من إخلاص قلبيّ وعبوديّة مخلصة، ويرفض العمل الكثير إذا كان أساسه الرياء والمباهاة والإضرار بالآخرين»[616].

«وهذا هو الذي ينبغي للمسلمين أن يستوحوه في تقييم الأشخاص والجماعات التي تقوم بأعمال خيريّة، من بناء المساجد والمدارس والمياتم ونحو ذلك، لتكون القيمة للشخصية من الداخل، لا للعمل من الخارج، لئلا يصعد إلى الدرجة العليا في المجتمعات الإسلامية، بعض الأشخاص الذين لا يعيشون طهر الفكرة التي تمثلها المؤسسات، فيستغلون ذلك في سبيل الإساءة إلى الأهداف الكبرى للإسلام، باسم الجانب الشكلي من مؤسسات الإسلام، عندما يحصلون على ما يريدونه لأشخاصهم أو لارتباطاتهم المشبوهة أو الشرّيرة من خلال ذلك»[617].

## 8 ـ مبدأ النقاط المشتركة في الحوار

من المجالات القرآنية الحيوية التي اهتم بها تفسير (من وحي القرآن)

(616) (من وحي القرآن)، 11، ص207.

(617) م.ن، 11، ص208.

اهتماماً بالغاً، هو موضوع الحوار والجدال، حتى أفرد له كتاباً بعنوان: الحوار في القرآن، ذلك لأن السيد المفسر يرى أن مسألة الحوار مع الآخر المختلف عنا بدينه أو بمذهبه أو بآرائه، في المذهب الواحد، هي من أهم المسائل التي ينبغي تفعيلها في ساحتنا الإسلامية، والتي فقدت شروطها الموضوعيّة وأخلاقيتها الإسلامية، مع أن القرآن الكريم زاخر بالحوار وآدابه وضوابطه.

ينطلق السيد المفسر في الحوار مع الآخر من مبدأ النقاط المشتركة، والتي يعبر عنها القرآن بكلمة السواء: **﴿قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ﴾**(آل عمران: 64)، وهي الكلمات المشتركة بين المتحاورين، حيث «يقف الجميع أمامها على قاعدة واحدة، من حيث طبيعة الفكرة التي ترتبط بالخطوط التي يلتزم بها الجميع»[618].

ولا يهم السيد المفسر ما ورد في شأن نزول الآية بأهل الكتاب الذين نزلت فيهم، سواء كانوا نصارى نجران أو يهود المدينة أو الفريقين معاً، وإنّ «كان هذا أولى لشموله لكلّ الذين يلتقي الإسلام معهم في القاعدة التوحيدية، من دون اختصاص بفريق دون فريق»، لأن الآية تعطي «للإنسان الداعية منهجاً للحوار والعمل في كل مواقفه العملية في الحياة»، فإن القرآن عندما يطرح أية قضية في أي مجال من مجالات الحوار مع الآخرين، سواء أكانوا من المشركين أم كانوا من أهل الكتاب، يطرحها من منطلق اللّقاء على قاعدة مشتركة»، «لنتمكّن من خلال ذلك من اكتشاف وجود لغة وقناعات مشتركة ومشاعر قريبة إلى بعضها البعض، ما يوحي بوجود أساس واقعي للتفاهم، لأن القضايا المسلّمة لدى كل فريق، يمكن أن تتدخل لتحسم الخلاف في القضايا المتنازع فيها، فهي تدعونا إلى **﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إلى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾**(آل عمران: 64)، فنحن نؤمن بالوحدانية كما تؤمنون، وبذلك نلتقي معاً في نطاق عبادة اللّه الواحد، فلا نشرك في العقيدة، ولا نشرك في العبادة. وعلى ضوء ذلك، نلتقي على عدم اتخاذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون اللّه؛

---

(618) (من وحي القرآن)، 6، ص76.

لأن ذلك يعني الشرك بالله في خلقه، فلا مجال لأن نحلّ ما حرّمه الله علينا، أو نحرّم ما أحلّه الله لنا، إذا أمرنا هؤلاء بذلك، فإن ذلك يعني الخضوع والعبادة اللذين يؤديان إلى الشرك في نهاية المطاف».

«وهذا ما استوحاه أحد أئمة أهل البيت(ع) في هذه الفقرة، في ما يروى عنه في الجواب عن سؤالٍ قدّم إليه، وخلاصته: إن اليهود لا يتخذون بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، فكيف يطرح عليهم هذه الصيغة التي تشعر بوجود شيء لديهم من هذا القبيل، فيريد الله أن يخلصهم منه ويفرض عليهم منهجه الحق؟

وكان الجواب يتلخّص في التأكيد على هذا الجانب، فإنهم أحلوا لهم حراماً وحرّموا حلالاً، فاتبعوهم في ذلك، فكانت تلك ربوبية عملية»[619].

وهنا إشارة إلى ما رواه الكافي، بإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله(ع) قال: قلت له: **﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ﴾**(التوبة: 31)، فقال: **«أما والله ما دعوهم إلى عبادة أنفسهم، ولو دعوهم إلى عبادة أنفسهم ما أجابوهم، ولكن أحلوا لهم حراماً وحرموا عليهم حلالاً، فعبدوهم من حيث لا يشعرون»**.

«وهذا ما نواجهه، في ساحة العمل المنحرف، في التزامنا بما تصدره بعض المؤسسات أو الحكومات من قوانين تتنافى مع قوانين الإسلام ومفاهيمه، فإن ذلك يمثل إشراكاً في جانب العمل، وإن لم يكن إشراكاً في خط العقيدة»[620].

### مواطن اللقاء

لم تكن دعوة **﴿تَعَالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾** تكتيكاً في استدراج الآخر والقبول به، ثم الانقضاض عليه وضربه في مواطن مقتله، كما يفعل بعض

(619) (من وحي القرآن)، 6، ص78.

(620) م.ن، 6، ص78.

السياسيين اليوم، بل «إنها الدعوة إلى مواطن اللقاء في الحوار والعمل، لأننا نؤمن بالكتاب كله، فلا نفرّق بين كتاب وكتاب، باعتبار أنه كلمة الله، ولا بين رسول ورسول، لأن الجميع رسل الله»، وشعارنا: لا نفرق بين أحد من رسله، وإن تفاضل الرسل فيما بينهم فيما يعرف بتكامل ما بعد العصمة، فلا توجد من منظور قرآني أديان سماوية، بل رسالات سماوية يصدق بعضها بعضاً، ويشهد بعضها على بعض.

ولهذا، فان مبدأ **﴿تَعالَوْا إلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ﴾** مبدأ قرآني رسالي، يعترف بالآخر وبخصوصياته، ولا بد من البحث أولاً على ما نتفق عليه من مبادئ ومنطلقات، ونؤجل الأمور التفصيلية الخلافية، فإن الشيطان ـ كما يقال ـ يكمن في التفاصيل، «لتكون قاعدة اللقاء على الأرض الفكرية العقيدية المشتركة التي نلتزمها معاً، على أساس وحدة المبدأ، من دون الدخول في التفاصيل التي تثير النزاع في الجزئيات هنا وهناك. وإذا شئتم المبدأ العام في اللقاء، فإنّه قد يحدث جوّاً نفسياً إيجابياً ملائماً، يفسح المجال للانفتاح على الآخر من موقع الإيحاء بأن هناك فرصةً للقاء في ما يختلف فيه، على أساس واقعية اللقاء من خلال ما اتفق عليه، ليكون الحوار من مواقع اللقاء أقرب إلى حل المشكلة الفكرية والعملية من الانطلاق من مواقع الاختلاف»[621].

## الأسلوب والممارسة المعاصرة

تحت هذا العنوان، يؤكّد السيد المفسر على المتصدين الإسلاميين أنْ «يتلمسوا بأيديهم وأفكارهم المجالات المشتركة في العقيدة والأسلوب والحياة، التي تربط المسلم بالآخرين وتربطهم به، لتقرّبهم إليه، ولتوحي لهم بأنّ هناك مرحلة من الطريق يمكن أن تمثل وحدة السبل في المرحلة الأولى أو الثانية، فإن ذلك كفيل بإلغاء الكثير من التعقيدات، وتجميد الكثير من الحساسيات، وتقريب الكثير من الأفكار.. حتى إذا انتهى الأمر إلى نقطة الافتراق، كانت الطريق ممهّدةً أمام الطرفين للوصول إليها

(621) (من وحي القرآن)، 6، ص79.

كمقدّمة للسير عليها من موقع القناعات المشتركة التي تصنع الأرض المشتركة»[622].

ولهذا، فإن «من الضروري أن يتحرّك العاملون في هذا الاتجاه، على أساس صنع شخصيتهم الإسلامية، بحيث تلتقي المواقف لديهم من خلال الطابع الذي يميّز شخصيتهم، لا كحالة طارئة يمكن أن تأتي وتزول من دون قاعدة ثابتة. فيتحرك المسلم في هذا الجو ويمارسه مع اختلاف الأديان الموجودة في الساحة الدينية، واختلاف المذاهب التي تعيش في الساحة الإسلامية، واختلاف المبادئ والأفكار السياسية والاجتماعية والفلسفية في الساحة الفكرية العامة، ليصل إلى النتائج الحاسمة بأفضل طريق وأروع أسلوب»[623].

## الحوار بين المذاهب الإسلامية

ويضرب مثلاً بالخلافات في الساحة الإسلامية، «كما في الخلافات بين السنّة والشيعة، فقد لا يكون من الحكمة أن نبادر إلى طرح قضايا الاختلاف بينهما في بداية الحوار، سواء ما يتعلق منها بتفاصيل العقيدة، أو بموضوع الخلافة، أو بمفردات الشريعة، بل علينا أن نعمل على طرح موارد الوفاق، لأننا إذا اتَّبعنا الأسلوب الأول، فإننا نوحي إلى الطرف الآخر بأن الموقف هو موقف صراع، يبحث فيه كل طرف عن أدواته التي يحارب بها الطرف الآخر، أو عن الكلمات والمواقف التي يحاول أن يسجّل من خلالها نقطةً على حساب الفريق الثاني، فتكون الروح التي تحكم الساحة هي روح المعركة الحادّة»[624].

## الجدال بالتي هي أحسن

في تفسيره لآية الجدال في سورة العنكبوت: ﴿**وَلا تُجادِلُوا أَهْلَ**

---

(622) (من وحي القرآن)، 6، ص81.

(623) م.ن، 6، ص81.

(624) المصدر نفسه.

**الْكِتابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلهُنا وَإِلهُكُمْ واحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾**(العنكبوت: 46)، يتحدث السيد المفسر عن أخلاقية الجدال الذي هو أصعب من الحوار، لما فيه من مغالبة المتحاورين، ويلتفت إلى ملحظ لغوي في معنى مفردة الجدال لا نجده في كلمة الحوار، فإن «أصل الجدال من جدلت الحبل، أي أحكمت فتله، فكأنّ المتجادلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه»، ومحاولة إقناعه بفكرته في جوٍّ عادةً ما يكون محموماً، فلا بدَّ هنا من توفير الدرجة القصوى من ضبط النفس، ومراعاة مشاعر الآخر، وتجنب أي لون من ألوان الاستفزاز والاستخفاف، لتوفير أجواء «الحوار العقلاني الهادئ القائم على النظرة الموضوعية للمضمون الفكري الذي تمثله العقيدة، في ما يسمعه أو يتحدث به».

وهنا يؤكد السيد المفسر أيضاً على كلمة السواء ونقاط الاشتراك، وتحري «سبيل الحوار الذي يبحث في البداية عن مواطن اللقاء معهم، ليبدأوا بعد ذلك الحديث في الخلافات، من هذا الموقع، بروحية الوحدة، والرغبة في اللقاء على أرض مشتركة في نهاية المطاف»[625].

فلا بد من تلمّس «الكلمة الحلوة الهادئة المعبّرة الواضحة، والأسلوب الحكيم الذي يرصد المشاعر والأحاسيس ليحترمها، ويدرس الذهنيّة لدى الطرف الآخر للحوار، ليتعامل معها من خلال نقاط الضعف والقوّة، والجوّ الملائم الذي يدرس الظروف المحيطة بالمسألة، ليحشد فيه كلّ ما يمكن أن يثير التفكير، ويبعد الانفعال، ويقرّب من الاقتناع الهادئ العميق، لتكون المسألة فكراً يصارع فكراً، في أجواء الرغبة في الوصول إلى الحقيقة التي تسمح بالتراجع عن الخطأ، وتقود للانفتاح على الصواب، بعيداً عن مسألة تأكيد الذات، كما هو الحال عند مجتمعات التخلف التي تفهم الخلاف في الرأي، قضية ذات تصارع ذاتاً، ما يجعل الانفعال هو طابع الحوار»[626].

---

(625) (من وحي القرآن)، 18، ص63.

(626) م.ن، 18، ص63.

«فهذا هو الأسلوب الأحسن الذي يقود الآخرين إلى احترام فكر الإسلام، ويقرّبهم من أجواء الوصول إلى النتائج الإيجابية السليمة، ويحوّل الأعداء إلى أصدقاء. أمّا الأسلوب الذي هو الأسوأ، فإن الإسلام يرفضه مع كل الناس، لأنه يعقّد الأمور بدلاً من أن يحلّ مشاكلها، وذلك مثل السباب والاتهامات الظالمة، والافتراءات الباطلة، والكلمات الخشنة، والأساليب المتشنّجة، والأجواء الانفعالية، والتأكيد على مواطن الخلاف بدلاً من مواطن اللقاء، وغير ذلك مما يثير التعقيد والتشنج والارتباك على أكثر من صعيد، ويحوّل الساحة إلى ساحة قتال بدلاً من ساحة سلام».

هذا كله يكون مع أهل الكتاب، من اليهود والنصارى «الذين يريدون الحوار ويتفهمونه، دون الذين يريدون أن يفرضوا إرادتهم على الناس بالقوّة، ويمنعوهم من التحرك بحرّية في إبداء وجهة نظرهم في مجالات الفكر، فهؤلاء لا بد من التعامل معهم بطريقتهم إذا لم يرجعوا إلى الأسلوب الفكري الذي يريد أن يصل إلى نتيجة فكرية من خلال الحوار، وهؤلاء هم الذين استثناهم اللّه بقوله: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ**﴾(العنكبوت: 46)، فقد يكون من الأفضل استعمال أسلوب المواجهة معهم، بالقوّة التي تواجه قوّة، وبالعنف الذي يضغط على العنف»[627].

## قاعدة: الشك في طريق اليقين

وفي تفسيره لآية: ﴿**وَإِنَّا أو إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أو فِي ضَلالٍ مُبِينٍ**﴾(سبأ: 24)، وهو خطاب النبي(ص) مع المشركين، يلاحظ السيد المفسر أنَّ «النبي ـ كما علّمه الله ـ لم يعط في أسلوبه هذا لنفسه صفة الهدى، ولم يدمغ خصمه بصفة الضلال، مع إيمانه العميق بأن المسألة في واقعها الأصيل لا تبتعد عن ذلك، ليترك الحوار يأخذ مجراه دون تعقيد، وصولاً إلى النتيجة الحاسمة من موقع الحرية الفكرية المنطلقة مع الحوار في الخط الصحيح»[628].

(627) م.ن، 18، ص64.

(628) م.ن، 19، ص42.

إنه «الأسلوب الإنساني الرائع في تحريك أجواء الحوار في خط الحياد الفكري، حيث يطلق المحاور المؤمن الفكرة في دائرة الاحتمال الذي يساوي بين فرضية الخطأ والصواب، أو الهدى والضلال، ليتقدم إلى الآخرين بروحية الباحث عن الحق في نطاق الفكرة، فيطرح المسألة في ساحة الشك، كما لو كان يعيش الاهتزاز الإيمانيّ، باحثاً عن الكلمات التي توضح له موقع الخطأ من موقع الصواب الذي يلتزمه، أو يلتزمه الآخرون»[629].

«وفي ضوء ذلك، نفهم أن حركة الحوار في الإسلام، ترتكز على أساس القاعدة العلمية التي ترى في الشك طريقاً إلى اليقين، وترفض القناعات القائمة على أساس إهمال الحوار، وإغفال الفكر والإصرار على العناد، ما يجعل من الحوار الفكري حركةً إيجابيةً في الجواب عن علامات الاستفهام المنفتحة على كل آفاق الحرية في المعرفة، بما يثيره العقل من قضايا ومشاكل وآراء»[630].

ويرى أن هذه الآية تؤكد القاعدة الفكريّة الحواريّة التي تستند إلى قاعدة «الشك في طريق اليقين» وأنّ «الأسلوب العملي السليم هو الذي يعتمد على تفريغ الموقف من الأفكار المسبقة التي تحوّل الموقف إلى عقدة تفرض نفسها على كل مواطن الحوار، وتشكّل حاجزاً يمنع الأطراف من الشعور بحريّة الحركة في ما يقبلون ويرفضون، ويتمثل ذلك في اعتبار الشك في الفكرة موقفاً مشتركاً بين الطرفين، يوحي لكلّ منهما بضرورة إعادة النظر في القضية، ومحاولة مواجهتها من جديد كما لو لم يواجهها من قبل، فليس هناك حكم سابق من أيّ من الطرفين على الخصم بالهدى أو بالضلال، بل هو الموقف المشترك الذي يريد أن يصل إلى الحقيقة من خلال الحوار الإيجابي القائم على الوعي والشعور العميق بالحاجة إلى الوقوف مع خط الإيمان بالنتائج أيّا كانت».

---

(629) (من وحي القرآن)، 19، ص41.

(630) م.ن، 19، ص42.

«وقد تكون قيمة هذا الأسلوب، أنه يجرد الموقف من أيّة حساسيات إيحائية في النظرة إلى الذات، وإلى الآخرين، حيث يترك الفكرة بعيدةً عن الالتزامات المؤيدة في جانب صاحبها، أو المضادّة في الجانب الآخر، خلافاً للطريقة المعروفة في الأسلوب المطروح علمياً للحوار، الذي يقول: «رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب»، بينما الطرح القرآني البديل الذي يبلغ القمة في إنسانية الطرح وحياديته، يرفع شعار «رأيي ورأي غيري يحتمل الخطأ والصواب في درجة واحدة»[631].

وقد التفت إلى سياق الآية من قبل بعض أعلام التفسير، كالعلامة الطباطبائي، وأعطى الدرس ذاته في توفير أخلاقية الجدال مع الآخر، مع اليقين بصحة ما أنا عليه وخطأ ما عليه الآخر.

يقول صاحب تفسير الميزان: «قوله: **﴿وَإِنَّا أو إِيَّاكُمْ لَعَلى هُدىً أو فِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾**، تتمة قول النبي(ص)، وهذا القول، بعد إلقاء الحجة القاطعة ووضوح الحق في مسألة الألوهية، مبني على سلوك طريق الإنصاف، ومفاده، أن كل قول إما هدى أو ضلال لا ثالث لهما نفياً وإثباتاً، ونحن وأنتم على قولين مختلفين لا يجتمعان، فإما أن نكون نحن على هدى وأنتم في ضلال، وإما أن تكونوا أنتم على هدى ونحن في ضلال، فانظروا بعين الإنصاف إلى ما ألقي إليكم من الحجة، وميزوا المهدي من الضال، والمحق من المبطل»[632].

كما يلتفت إلى اختلاف التعبيرين (الإجرام) و(العمل) في قوله تعالى: **﴿قُلْ لاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلاَ نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾**(سبأ: 25)، بقوله: «في التعبير عن عمل أنفسهم بالإجرام، وفي ناحية المشركين بقوله: «تَعْمَلُونَ»، ولم يقل تجرمون، أخذ بحسن الأدب في المناظرة»[633].

---

(631) (من وحي القرآن)، 19، ص43.

(632) م.ن، 16، ص375.

(633) المصدر نفسه.

وقد أشار إلى هذا الأسلوب الحواري الرائع الذي يعطي أدب الحوار وأخلاقية الجدال، المفسرون عبر قرون:

قال الشيخ الطوسي في القرن الخامس الهجري: «وقيل: إنما قال: ﴿وَإِنَّا أَو إِيَّاكُمْ﴾ على وجه الإنصاف في الحجاج دون الشك، كما يقول القائل لغيره: أحدنا كاذب، وإنْ كان هو عالماً بالكاذب»[634].

وتبعه الطبرسي، بقوله: «وهذا من كلام المنصف الّذي كلّ من سمعه قال لمن خوطب به: قد أنصفك صاحبك»[635].

ورأى بعضهم أنّ «الإبهام إنصاف مع الخصم، وتلطّف به مُسْكِتٌ له، وهو أبلغ من التصريح بمن هو على هدى ومن هو في ضلال».

«وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلاَ نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ فيه زيادة إنصاف، إذ أسند الإجرام إلى أنفسهم والعمل إلى الخصم»[636].

ورآه آخر أنه «أبلغ من التّصريح، لأنّه في صورة الإنصاف المسكت للخصم المشاغب»، وكذا في الآية: ﴿قُلْ لاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلاَ نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾، لأنّه «أدخل في الإنصاف وأبلغ في الإخبات، حيث أسند الإجرام إلى أنفسهم، والعمل إلى المخاطبين»[637].

وعدّه مفسر معاصر «أحد أفضل أساليب المناظرة والبحث، بأن يضع الطرف الآخر في حالة من التفكّر التفاعلي، وما يتوهّمه البعض أنّ ذلك نوع من التقيّة، فهو منتهى الاشتباه»[638].

## استيحاء الدروس الحاضرة والمصاديق المعاصرة

كثيراً ما عقد تفسير (من وحي القرآن)، بعد تفسيره لآية أو مجموعة

---

(634) التبيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، 8، ص394.

(635) تفسير جوامع الجامع، مصدر سابق، 3، ص351.

(636) الوجيز في تفسير القرآن العزيز، 3، ص39.

(637) الأصفى في تفسير القرآن، 2، ص1014.

(638) الأمثل، في تفسير كتاب الله المنزل، مصدر سابق، 13، ص442.

من الآيات، وقفات بعنوان (استيحاء ودروس)، يذكر فيه عدداً من الدروس المستوحاة في واقعنا المعاصر، النظرية والعملية، من أجل جعل الآيات متحركةً في حياة العاملين والدعاة إلى الله، الذين يخوضون الصراع مع شياطين الإنس والجن.

وتتنوع هذه الدروس في ساحات الصراع المتنوعة، وميادين الدفع والتدافع المختلفة، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والإعلامية والحركية والتاريخية، في عملية تفعيل للآيات يجعلها متجسدةً على الأرض، تهدي العاملين، وترسم معالم الطريق للكادحين المجاهدين، الذين لا يكلُّون ولا يكدُّون.

كما تدعوهم إلى تلمس النماذج المعاصرة من النماذج التاريخية التي تطرحها الآيات المباركة، لأنها نماذج مكرورة، فإن القرآن يجري على آخرنا كما جرى على أولنا، ويسري في الباقين كما سرى في الماضين.

وحتى تتضح الفكرة، لا بدّ من ذكر بعض موارد هذه الوقفات في استيحاء الدروس، من خلال الفهم الواعي الحركي للآيات المباركات:

في تفسيره لقوله تعالى: **﴿فَما لَكُمْ فِي الْمُنافِقِينَ فِئَتَيْنِ واللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِما كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ ومَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾**(النساء: 88)، يستوحي بعض الملامح العامة لمواقفنا العملية في ساحة الدعوة إلى الله، وكان الدرس الأوّل، هو الحذر من السذاجة البريئة في الموقف من المنافقين، فلا بدَّ من أن «يتعمق العاملون في دراسة النماذج البشرية الموجودة في الساحة من الفئات المنافقة، ولا يستسلموا للأجواء الحميمة وتقديم التنازلات، لمجرد أن هناك هدفاً لهداية الناس ينبغي للمسلم أن يستهدفه، بل لا بدَّ من دراسة تاريخ هؤلاء في سلوكهم العملي، والتعرف إلى حركتهم في الحاضر، لنعرف ـ من خلال ذلك ـ ما هي الفرص التي قدّمت إليهم في هذا السبيل، وما هي الظروف التي منعت من إقبالهم على انتهازها، وما هي

الإمكانات الحاضرة والمستقبلة التي يمكننا من خلالها خلق ظروف جديدة لهدايتهم؟»[639].

ومن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ اسْتَجابُوا لِلَّهِ والرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ ما أَصابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ واتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ * الَّذِينَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزادَهُمْ إِيماناً وقالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ ونِعْمَ الْوَكِيلُ﴾(آل عمران: 172 ـ 173)، يستوحي درساً في أجواء الانكسار والهزيمة التي قد تصيب المسلمين في ساحة الصراع، «فلا تصرعهم الهزيمة، بل تزيدهم قوةً واستعداداً للحصول على النصر من خلال اختزان دروس الهزيمة في داخلهم، وتحويلها إلى تجربة رائدة في خط السير، ليتابعوا الطريق ويستشعروا بالقوة المتجددة بقدر ما يتجدد الإيمان في نفوسهم».

«وبذلك تتحول هذه القصة إلى درس نتعلمه في مواقفنا، عندما نقود معركتنا في صراعنا مع الكفر والظلم والاستعمار، فيحاول الأعداء أن يستغلوا الأوضاع الشاذة في مجتمعاتنا ليثيروا فينا مشاعر الخوف من خلالها. فإن المؤمن ينظر بنور اللّه، فيدرس الواقع، لا على أساس حدوده الضيّقة، بل على أساس المعطيات المستقبلية التي يمكن أن يقدّمها للمستقبل، في ما يوحي به من عملية حشد القوة في الداخل والخارج من خلال الارتباط باللّه، فإن الحياة بيد اللّه، فلا يملك أحد أن يسلب الحياة ممن يريد اللّه له ذلك. وهذا هو سرّ القوّة النفسية التي يواجه بها المؤمن الحرب النفسية التي يشنها الأعداء ضدّه، فيتزايد لديه الشعور بأنه يقف على أرض صلبة، وأنَّ رأسه مرفوع إلى السماء في اتجاه النور المتحرك في آفاق الله»[640].

ويستوحي من الآيات التي تتحدث عن اليهود في عصر الرسالة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآياتِ اللَّهِ ويَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ ويَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ

(639) (من وحي القرآن)، 7، ص396.

(640) م.ن، 6، ص392.

**بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ * أُولئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا والآخِرَةِ وما لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ﴾**(آل عمران: 21 ـ 22)، ضرورة تلمس النماذج الحيّة والمصاديق المعاصرة لهؤلاء القوم:

«منهم اليهود الذين اغتصبوا أرض المسلمين وشرَّدوا أهلها، وعاثوا في الأرض فساداً، وما زالوا يقتلون الذي يأمر بالعدل وينهى عن الظلم..

ومنهم الحاكمون الذين ينتسبون إلى الإسلام بالاسم، ولكنهم يحملون مبادئ وشعارات غير إسلامية، فيحكمون الناس بغير ما أنزله الله طغياناً وظلماً، ويقتلون الدعاة إلى الله من دون أيّ أساس للعدل، وإذا قيل لهم اتقوا الله، أخذتهم العزة بالإثم.

ومنهم الفئات التي تملك بعض وسائل القوة التي تمكنها من فرض السيطرة على منطقة معينة، وتتحرك من موقع شعارات كافرة لا تتصل بالإسلام من قريب أو من بعيد، فتحاول أن تعتدي على العاملين للإسلام..».

ولهذا يرى السيد المفسر، أنّه «ينبغي للمؤمن أن يتلمّس في النماذج الواقعية الموجودة على الساحة السياسية والاجتماعية والدينية، الأفق الواسع للآية في حركة الحياة، فلا تبقى مجرد حدث يعيش في التاريخ، بل تكون، كما هو القرآن في آياته، حدثاً متجدداً يمتد مع الحياة في المستقبل كما عاش في الماضي. وبذلك يظل الوحي مشيراً بيده إلى الإنسان في عملية تجدد وانطلاق»[641].

## التفسير وفقه الحياة

لقد حرص السيد المفسر أن يكون تفسيره مواكباً لحاجات العصر ومتطلباته، ناظراً إلى مشاكله وإشكالاته، معالجاً لقضاياه، ممتداً مع آفاقه الرحبة ومجالاته، متطلعاً إلى مقاصده وأهدافه، حاملاً هموم القرآن ومسؤولياته، متلمساً نماذجه الحية ومصاديقه المعاصرة، مستلهماً دروس آياته، مستوحياً معاني كلماته ودلالاتها.

---

(641) (من وحي القرآن)، 5، ص289.

لذا كان يسعى أن يحقق كتابه (من وحي القرآن) «بعضاً من حركية التفسير في واقعنا المعاصر، الذي تحتاج الدعوة الإسلامية فيه إلى أن تحرك القرآن في حياتها، في كلّ مجالاتها العملية في الطريق وفي الهدف».

وبهذا الصدد يقول المؤلف: «وقد حاولنا في هذه الدروس التفسيريّة أن نستوحي القرآن في مفاهيمه الأصلية الحيّة، لنجعل حياتنا تتحرك في إطاره في ما نواجهه من قضايا ومشاكل وأوضاع جديدة، وذلك من خلال استيحاء المعاني القرآنية في الجانب الأعمق والأوسع للفكرة»[642].

## الموطن الأول: العلماء الملعونون

في تفسيره لقوله: ﴿**لَوْلا يَنْهاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ والأَحْبارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ ما كانُوا يَصْنَعُونَ**﴾(المائدة: 63)، يتساءل المفسر: «ما قيمة الربانية في داخل الإنسان إذا لم تتحول إلى ممارسة عمليّة ضاغطة، ضد كل الّذين يعملون بعيداً عن الله؟! وما دور العلم الّذي يحمله صاحبه إذا لم يتحرك في خط التوعية الفكرية والعملية الّتي ترفع مستوى النّاس وتقربهم إلى الله وتبعدهم عن خط الشيطان في الضلال والفساد؟!».

ويتساءل أيضاً: «هل هذه قصة اليهود في ملامحهم الذاتية في التاريخ، أو هي قصة كل هؤلاء المنحرفين عن خط الله، الّذين يتلونون في كل يوم بألف لون انطلاقاً من مطامعهم وشهواتهم، ويسارعون في الإثم والعدوان في كل عصر وكل مكان، ويأكلون الحرام بمختلف الأساليب والحجج القانونيّة الّتي يلعبون فيها على الشرائع والقوانين، ويتعقّدون من النّاس الّذين يؤمنون بالله وبرسالاته، وينقمون عليهم هذا الإيمان لأنّه يكشف خداعهم وزيفهم وفسقهم وفجورهم؟»[643].

وهو يرى أن هذه الآيات تمتد إلى «جميع العلماء الّذين يملكون

(642) م.ن، 1، ص27.

(643) م.ن، 8، ص244.

العلم الّذي يمكن له أن يفتح عقول النّاس على الحقّ، ويتحرك ليواجه تحديات الباطل وانحرافات الواقع، ولكنّهم يتقاعسون عن ذلك، ويتثاقلون خوفاً على بعض دنياهم، أو رغبةً في الحصول على بعض دنيا المنحرفين الّذين قد يملكون المال أو الجاه أو السلطة، أو حبّاً بالراحة الّتي يبتعدون بها عن التعب والجهد الّذي يثقل حياتهم ويرهق أوضاعهم، فإنّ مسؤوليّة الساكتين عن الحقّ كمسؤوليّة الناطقين بالباطل، لأنّ النتيجة معهما سواء، في إفساح المجال للضلال في زيادة النمو والامتداد في الحياة العامّة والخاصة»[644].

ثم يذكر بعض الأحاديث المأثورة التي تحذّر العلماء من مخاطر الموقف المتفرج في ميدان الدفع والتدافع في ساحة الصراع، كالحديث النبوي الشريف: «**إذا ظهرت البدع في أمتي، فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله**»[645].

وعن الإمام عليّ(ع)، قوله: «**فإن الله سبحانه لم يلعن القرن الماضي بين أيديكم، إلاّ لتركهم الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. فلعن الله السّفهاء لركوب المعاصي، والحلماء لترك التّناهي**»[646].

ولعلّ هذا إشارة ـ كما يرى السيد ـ إلى قوله تعالى: ﴿**لُعِنَ الّذِينَ كفَرُوا مِن بَنِي إِسرائيلَ عَلى لِسانِ دَاوُدَ وعِيسى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِك بِمَا عَصوا وكانُوا يَعْتَدُونَ * كانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَن مّنكرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْس مَا كانُوا يَفْعَلُونَ * تَرَى كثِيراً مِّنْهُمْ يَتَوَلّوْنَ الّذِينَ كفَرُوا لَبِئْس مَا قَدّمَت لهُمْ أَنفُسهُمْ أَن سخِط الله عَلَيْهِمْ وفي الْعَذَابِ هُمْ خَلِدُونَ**﴾(المائدة: 78 ـ 80).

## الموطن الثّاني: النماذج المعاصرة

في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**إِنّ الّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ الله عَلى قُلُوبِهِمْ وعَلى سَمْعِهِمْ وعَلى**

(644) م.ن، 8، ص245.

(645) بحار الأنوار، مصدر سابق، 105، ص1228.

(646) نهج البلاغة، مصدر سابق، خطبة 192، ص299.

**أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ ولَهُمْ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾**(البقرة: 6 ـ 7)، يعقد بحثاً بعنوان: (الآيتان في حركة الواقع المعاصر)، انطلاقاً من اعتقاده «أن واقع الكفر والانحراف اليوم، لا يختلف عن الواقع بالأمس من حيث طبيعة النماذج العامة لجماعات الكفر»[647].

**النموذج الأوّل** هو الذي «يعيش حالة القلق النفسي، والتطلع الروحي للمعرفة التي تدفعه إلى الموقف الثابت المطمئن في قضية الكفر والإيمان، لكن الأخطاء الفكرية، والانحرافات العقيدية، تحوّل الكفر إلى قناعة ذاتية تحت عنوان «العلم» أو «العقل»، أو نحو ذلك، في غفلة عن العناصر الأخرى في فكر الإيمان، التي يمكن أن تفتح للعقل آفاقاً جديدة تطلّ على معرفة الله، وهؤلاء هم الكافرون الغافلون الذين يطّلعون على مواقع المعرفة من زاوية واحدة».

**والنموذج الثاني** «يعيش حالة العناد والمكابرة والإصرار على الانحراف، انطلاقاً من التركيب الداخلي الذي يحكم وجوده، فهو يواجه الحياة بعقلية المصالح والأطماع والشهوات الذاتية، بحيث تكون هي التي تحدد له خطوط سيره الملتوية أو المستقيمة، بعيداً عن مسؤوليته تجاه ربّه ونفسه وحياته».

**والنموذج الثالث** «يخضع أفكاره لمزاجه ولعاطفته، فيحدد طريقه على أساس ما يدفعه إليه مزاجه، أو توحي به عاطفته من قضايا الحياة، وعلى ضوء ذلك، يحكم على قضايا الكفر والإيمان، من دون أن يسمح بالمناقشة فيها مباشرةً، ما يجعله ينظر إليها فرعاً من أصل، لا أصلاً لفرع كما هو الواقع.

وهذا النموذج يتمثل في الفئات التي تنطلق في حركتها من خلال القضايا السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الشهوانية.. فتتبنى المواقف العقائدية التي تكمن وراء التيارات التي تدفع الحياة في اتجاه معالجة هذه القضايا العامة والخاصة».

---

(647) (من وحي القرآن)، 1، ص128.

وفي هذا الاتجاه، يرى السيد المفسر أنه «لا بدَّ للإنسان المسلم من دراسة المجتمعات التي تحيط به دراسةً واعية، يحدد فيها نوعية الأفراد الذين يعيشون فيها في إطار ما حدّدناه من نماذج، ليتخذ الموقف القرآني الذي يعتبر الحوار جهداً ضائعاً مع الفئات التي تنطلق من موقف العناد في مواقعها الفكرية والعملية، أو الفئات التي ليست مستعدةً لفتح حوار مباشر في قضايا العقيدة من خلال الفكر، بل من خلال قضايا الحياة. وبذلك، يفتش عن وسيلة أخرى يحطم فيها الحاجز النفسي الذي وضعوه بينهم وبين الإيمان، لينفذ بعد ذلك من جديد إلى قضية الحوار، بعد إزالة كل الحواجز التي تقف بين الإنسان والتفكير»[648].

## الموطن الثّالث: اليهود، التاريخ في خطى الحاضر

وفي الآيات التي تستعرض طبيعة بني إسرائيل، من قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَةِ أو أَشَدُّ قَسْوَةً...**﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿**وقالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إلاَّ أيّاماً مَعْدُودَةً...**﴾(البقرة: 79 ـ 80)، يعقد (من وحي القرآن) بحثاً بعنوان (التاريخ في خطى الحاضر)، يرى أن علينا التطلع في مسارنا العملي إلى «النماذج الحية المتمثلة في واقعنا المعاصر، ممن يقفون ضد المؤمنين والمصلحين الذين يدعون الناس إلى السير في الحياة على الخط المستقيم، وضد الشعوب التي تطالب بالعدل والحق والحرية، فيضطهدونهم ويواجهونهم بالقتل والتشريد والسجن والتعذيب، لا لشيء إلا لأنهم يخافون على امتيازاتهم وأطماعهم واستغلالهم من الدعوات الإصلاحية والثورية، سواء في ذلك الفئات الحاكمة الطاغية التي تقف في مراكز الحكم، أو الفئات المترفة التي تملك زمام الثروة في المجتمع، فتمنعها عن الطبقات المحرومة الضعيفة، أو الفئات الكافرة الضالّة التي تملك قوّة النفوذ والسلاح».

ويؤكد المفسر «أننا نستطيع أن نجد في كل أساليبهم وتصرفاتهم هذه الصورة التي يقدمها القرآن لبني إسرائيل، وبهذا لا يعود التاريخ

---

(648) (من وحي القرآن)، 1، ص128 ـ 129.

الإسرائيلي الذي قصَّه علينا القرآن مجرد مرحلة من مراحل الماضي، بل يتحول ـ في وعينا ـ إلى صورة حيّة للإنسان القاسي الموجود في كل زمان ومكان».

«أمّا سبيلنا إلى استحضار هذه الصورة في وعي الناس، فهو التركيز على طبيعة السلوك الإسرائيلي في المرحلة التي تحدث عنها القرآن، ودراسة الخصائص الذاتية والعملية في شخصية أولئك الناس، ثم البدء في عملية مقارنة مع النماذج المعاصرة المشابهة لها في طبيعتها وخصائصها وتصرفاتها، لتتعمق الصورة القرآنية من خلال الخطوط العامة، لا من خلال الحالة الخاصة، لئلا نقع في ما يقع فيه الكثيرون ممن يلعنون التاريخ في نماذجه الشريرة، ثم يباركون النماذج نفسها التي تأخذ في الحاضر صورة أشخاص ذلك التاريخ، انطلاقاً من الاستغراق في الشخص، بعيداً عن العوامل الذاتية التي تثير فينا الشعور معه أو ضدّه».

«إنها قصة الوعي القرآني المتحرك الذي يجعل الآية تتحرك في مدى الزمن في صورها الحيّة، وتطلعاتها الواسعة، وخطواتها التي تطبع الخير والرحمة والبركة في كل مكان وزمان»[649].

وفي تفسيره لقوله تعالى: **﴿وإذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نَصْبِرَ عَلى طَعام واحِدٍ فَادْعُ لَنا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ مِنْ بَقْلِها وقِثَّائِها وفُومِها وعَدَسِها وبَصَلِها. . .﴾**(البقرة: 61)، وغيرها من الآيات التي تخاطب اليهود المعاصرين للنبي(ص) بأمور ارتكبها القوم المعاصرون لموسى(ع)، فكيف نفسر ذلك؟

يقول المفسّر: «إن الجماعة التي عاصرت النبي محمداً(ص) كانت امتداداً لتلك الجماعة في مفاهيمها وقناعاتها وتمردها وبغيها، لأنها مارست الأساليب التي مارسها أولئك مع موسى من اللف والدوران وارتباك المواقف».

(649) (من وحي القرآن)، 2، ص95.

«وعلى ضوء هذا، نستفيد الفكرة التالية: إن كل فئة من الفئات التي تكون امتداداً لتاريخ معيّن تتبنّاه وترضى به، تعتبر شريكةً للفئات التي مارست ذلك في التاريخ. وعلى هذا الأساس، نستطيع أن نحاسب أيّة فئة في مجتمعنا مشدودة إلى أيّ تاريخ انشداداً نفسياً أو فكريّاً أو عمليّاً، ونخاطبها تماماً بكل السلبيات المتحركة فيه، لأن الرّضا والانتماء يجعلانها في الموقف نفسه وفي الاتجاه ذاته، ما يجعل الماضي قاعدةً للمستقبل في مركز الوحدة الفكرية والروحية للفكرة وللحركة»[650].

وهكذا نرى تفسير (من وحي القرآن) يسعى إلى تلمس المصاديق الحيّة الحاضرة المعاصرة لما يطرحه القرآن من نماذج نجدها في كل زمان ومكان، ويحذّرنا من أن نكون من الذين يلعنون النماذج الشريرة في الماضي، ويباركون للسائرين على نهجها والمتصفين بصفاتها في الحاضر!!

فإن الرضا والسخط يجمعان الناس مهما اختلفت أماكنهم وابتعدت أجيالهم: «**أيّها النّاس، إنّما يجمع النّاس الرّضا والسّخط، وإنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد، فعمّهم الله بالعذاب لمّا عمّوه بالرّضا، فقال سبحانه: ﴿فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ﴾**(الشعراء: 157)»[651].

وجاء في نهج البلاغة كذلك: «**لما أظفره الله بأصحاب الجمل، وقَدْ قَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ: وَدِدْتُ أَنَّ أَخِي فُلَاناً كَانَ شَاهِدَنَا لِيَرَى مَا نَصَرَكَ الله بِهِ عَلَى أَعْدَائِكَ.**

**فَقَالَ لَهُ(ع): أَهَوَى أَخِيكَ مَعَنَا؟**

**فَقَالَ: نَعَمْ.**

**قَالَ: فَقَدْ شَهِدَنَا! ولَقَدْ شَهِدَنَا فِي عَسْكَرِنَا هَذَا أَقْوَامٌ فِي أَصْلَابِ**

(650) م.ن، 2، ص63.

(651) نهج البلاغة، مصدر سابق، خطبة 199.

**اَلرِّجَالِ وأَرْحَامِ اَلنِّسَاءِ سَيَرْعَفُ بِهِمُ اَلزَّمَانُ ويَقْوَى بِهِمُ الإيمان!!»**[652].

إن قوله(ع): «**فقد شهدنا**» يمثل امتداد المشاركة الأفقيّة في المكان، بينما يمثل قوله: «**ولقد شهدنا في عسكرنا**»، وحدة الأمة في عمود الزمن.

## الموطن الرّابع: تلمس النماذج الواقعية

في سياق قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ الله ويَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ ويَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾(آل عمران: 21)، يدعو السيد المفسر إلى ضرورة جريان هذه الآيةً وما تطرحه من نماذج في واقعنا المعاصر، بقوله: «ينبغي للمؤمن أن يتلمّس في النماذج الواقعية الموجودة على الساحة السياسية والاجتماعية والدينية، الأفق الواسع للآية في حركة الحياة، فلا تبقى مجرد حدث يعيش في التاريخ، بل تكون، كما هو القرآن في آياته، حدثاً متجدداً يمتد مع الحياة في المستقبل، كما عاش في الماضي. وبذلك يظل الوحي مشيراً بيده إلى الإنسان في عملية تجدد وانطلاق، ويبقى لنا أن نحتفظ بمشاعرنا المضادة لهؤلاء الذين يصنعون مأساة الناس الذين يأمرون بالقسط في الحاضر والمستقبل، لنستطيع من خلال ذلك أن نمنع وقوع المأساة بالمزيد من الضغوط التي نملك إمكاناتها العاطفية والواقعية»[653].

والآية الآنفة وان تحدثت عن يهود الماضي، بيد أننا نرى يهود الحاضر يجسدون مضمونها بممارسة قتل الأبرياء واغتصاب الأراضي، بل إنّ الآية تشمل حتى النماذج في أوساط المسلمين، «ومنهم الحاكمون الذين ينتسبون إلى الإسلام بالاسم، ولكنهم يحملون مبادئ وشعارات غير إسلامية، فيحكمون الناس بغير ما أنزله الله طغياناً وظلماً، ويقتلون الدعاة إلى الله من دون أيّ أساس للعدل، وإذا قيل

---

(652) م، ن، خطبة 12.

(653) (من وحي القرآن)، 5، ص289.

لهم اتقوا الله أخذتهم العزة بالإثم. ومنهم الفئات التي تملك بعض وسائل القوة التي تمكّنها من فرض السيطرة على منطقة معينة، وتتحرك من موقع شعارات كافرة لا تتصل بالإسلام من قريب أو من بعيد، فتحاول أن تعتدي على العاملين للإسلام»[654].

## الموطن الخامس: رصد أساليب التشكيك المماثلة في واقعنا

**﴿وقالَتْ طائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهارِ واكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾**(آل عمران: 72)، في سياق هذه الآية، جاء العنوان: (الآية في حركة الدعوة إلى الله)، ليستوحي منها ضرورة «التحرك الواعي من أجل رصد النماذج المماثلة في الساحة الدينيّة والاجتماعية والسياسية، فقد يحاول الكثيرون أن يخلقوا الارتباك والتشويش والبلبلة في صفوف المسلمين بالأساليب المماثلة لهذا الأسلوب، فلا بدّ لنا من الوقوف أمام ذلك كله بالمنطق القرآني الذي يبعث الثقة في نفوس المؤمنين، ويوجههم إلى الاعتماد على الله في ذلك كله، ويوحي إليهم بأن هذه الأساليب لا تضرّ أحداً إذا كان على بيّنة من أمره، ويدفعنا إلى التأكيد على أسلوب التوعية للمسلمين في عقائدهم ومفاهيمهم لئلا يضلّوا من حيث لا يعلمون»[655].

يرى السيد المفسر أنّ ما جاء في أسباب النزول، من تواطؤ عدد من أحبار اليهود هو «الأقرب إلى جو الآية»، بقول بعضهم لبعض: ادخلوا في دين محمد أوّل النهار باللسان دون الاعتقاد، واكفروا به في آخر النهار، وقولوا: إنا نظرنا في كتبنا وشاورنا علماءنا، فوجدنا محمداً ليس بذلك، وظهر لنا كذبه وبطلان دينه، فإذا فعلتم ذلك، شكّ أصحابه في دينهم، وقالوا: إنهم أهل كتاب وهم أعلم به منا، فيرجعون عن دينهم إلى دينكم، فأنزل الله تعالى هذه الآية[656].

---

(654) م.ن، 5، 289.

(655) م.ن، 6، ص104.

(656) الواحدي، أسباب النزول، ص60.

«وهذا أسلوب جديد من أساليب التضليل والتشكيك التي كان بعض أهل الكتاب يمارسونها ضدّ الإسلام والمسلمين، فقد طلبوا من بعض جماعتهم أن يدخلوا في الإسلام في أوّل النهار، ليحرزوا الثقة لدى المسلمين بذلك، لأنه يدلّ على عدم التعصب لليهودية، بل يوحي بالحياد الفكري الذي يجعل الإنسان مستعداً للانتماء إلى غير دينه وفكره من موقع الحجّة والقناعة. . .

فإذا حصلوا على هذه الثقة وأحرزوها، وضمنوا لأنفسهم امتداداً روحيّاً وجوّاً حميماً في علاقتهم بالمسلمين، قاموا بتغيير الموقف في آخر النهار، فرجعوا إلى ما كانوا عليه من رفضٍ للإسلام، للإيحاء للمسلمين بأنّهم اطّلعوا على عقيدة الإسلام من خلال دخولهم فيه، فظهر لهم ـ بحسب دعواهم ـ ما فيه من نقائص ومفاسد وقضايا باطلة، لم يكونوا مدركين لها من قبل، ولهذا كفروا به بعد أن آمنوا به، لأنهم طلاب حق وصدق، ولولا ذلك، لما انحازوا إلى خط المؤمنين في البداية، ليدفع ذلك المؤمنين إلى التراجع عن الإسلام، أو يدعوهم إلى الشكّ فيه على أبعد التقادير»[657].

## الموطن السّادس: رصد النماذج المماثلة

في سياق تفسيره لقوله تعالى: **﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطانَةً مِنْ دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبالاً وَدُّوا ما عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضاءُ مِنْ أَفْواهِهِمْ وما تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيات إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ * ها أَنْتُمْ أُولاءِ تُحِبُّونَهُمْ ولا يُحِبُّونَكُم. . .﴾**(آل عمران: 118 ـ 119)، ينبهنا إلى ضرورة التفريق بين نموذجين من الناس في الطرف الآخر؛ الأشخاص الذين يعيشون الخلاف الفكري والعملي كمبدأ، والأشخاص الذين يعيشونه كعقدة، لنتابع مواقفهم ومواقعهم في الساحة العامّة على المستوى الاجتماعي والسياسي والفكري، لئلا نقع تحت تأثير «الأوضاع العاطفية»، لنثق بالآخر من موقع السذاجة، في الوقت الذي لا ينفك

(657) (من وحي القرآن)، 6، ص101 ـ 102.

عن حبك المؤامرات وتحين الفرص للانقضاض علينا وإسقاطنا.

ويرى السيد المفسر أنّ المسلمين قد عاشوا «في تاريخهم الماضي وفي تاريخهم المعاصر، كثيراً من الحالات العاطفية التي تحوّلت إلى نكسات وهزائم اجتماعية وسياسية، لأنهم خضعوا للأجواء السطحية، فانقادوا في خطوات المجاملة، وتخلّوا عن كثير من مواقعهم، انطلاقاً من المحافظة على علاقات مشبوهة وصداقات كاذبة. فأساؤوا بذلك إلى أنفسهم وإلى الإسلام بشكل عام.. كما واجهنا ذلك في الركض وراء حملة الشعارات الغائمة التي يثيرها البعض تحت ستار وحدة الأديان، أو وحدة الإنسانية، أو الوحدة الوطنية والقومية، وربما الإسلامية، من أجل أن يحققوا من خلال ذلك لأنفسهم ولمخططاتهم الفرص الكثيرة التي تتيح لهم القفز على المواقع، لأنهم يملكون في هذه الساحة قوّةً لا يملكها أهل الحق، ولأنهم يرسمون هنا خطّةً خفيّةً لا يعرف أسرارها الطيبون من المسلمين، فينفّذون لهم ما يريدون باسم الوحدة، مما لا يتيسر لهم الحصول عليه بدون ذلك»(658).

ويعتقد السيد أنَّ الخطط الماكرة لا تزال تتقدّم «في كثيرٍ من المظاهر التي تخفي في داخلها الكثير من سياسة اللف والدوران واللعب على الحبال الكثيرة المطروحة في الساحة في حقل الدين والسياسة والاجتماع».

قد يرى البعض أنَّ هذا الكلام ليس له علاقة بالتفسير، فيما يعتقد السيد المفسر أنّ هذا «ما يجب أن نستوحيه من الآيات، لننطلق من خلالها إلى الأفق الرحب للعلاقات الإنسانية في الحياة، فلا نتجمد معها في نماذجها الخاصة، بل نعتبر الموضوع مجرد نموذج يفتح الطريق إلى مواجهة الواقع ـ من خلالها ـ في كل نموذج مماثل يحمل الخصائص والسمات نفسها، لينطلق المسلمون من نقطة الانفتاح الواعي الذي يستوعب كل التجارب، ويرصد كل النماذج، ليأخذوا منها الفكرة

---

(658) (من وحي القرآن)، 6، ص241.

القائدة الرائدة التي تقود الحياة إلى الله على خط الرسالة والإسلام»[659].

فلا بد من «وعي راصد بعيد عن السّذاجة»، لنحذر من «الاستسلام للثقة الساذجة بالفئات الأخرى التي تكيد للإسلام والمسلمين، وتحمل في داخلها الحقد والعداوة من موقع العقدة الحاقدة، وذلك بالكشف عن الخصائص الذاتية لهؤلاء في مواقفهم السلبية ضد الإسلام وأتباعه. والظاهر أن المراد بهم اليهود، فهم يعملون على الإضرار بالمسلمين، ويجتهدون في إثارة كل عوامل الفساد والنقصان التي تحجب عنهم الرؤية الواضحة للأشياء، ويتمنون لهم التعب والمشقة في مواجهة قضايا الحياة، وتتفجر صدورهم بالحقد الكبير الذي يتجه نحو التدمير، وتنطلق ألسنتهم بكلمات البغضاء والعداوة التي يوجهونها للمسلمين عندما يتحدثون عنهم... ولا بدّ للمسلمين من أن يعوا ذلك كله، في حركة وعي عميق راصد للواقع، بعيد عن السذاجة في تقييمه للأشخاص والأشياء، فلا يفوته شيء من الملاحظة، ولا يغيب عنه صفة من الصفات السلبية فيمن حوله، فإن الله قد بيّن لهم الآيات التي يتمكنون من خلالها التمييز بين الأشياء التي تنفعهم والتي تضرّهم، من أجل أن يركّز أقدامهم على الأرض الصلبة، ويواجهوا الواقع من منطق العقل الذي يرصد ويتأمّل ويفكر»[660].

## الموطن السّابع: نموذج النفاق هو الأخطر

يسلط المفسر الضوء على نموذج النفاق في المجتمع، بمناسبة تفسيره لقوله تعالى: **﴿وليَعْلَمَ الَّذِينَ نافَقُوا وقِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا قاتِلُوا فِي سَبِيلِ الله أو ادْفَعُوا قالُوا لَو نَعْلَمُ قِتالاً لاتَّبَعْناكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلإيمانِ يَقُولُونَ بِأَفواهِهِمْ ما لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ واللَّهُ أَعْلَمُ بِما يَكْتُمُونَ * الَّذِينَ قالُوا لِإخوانِهِمْ وقَعَدُوا لَو أَطاعُونا ما قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُا عَنْ أَنْفُسِكُمُ**

(659) م.ن، 6، ص243.

(660) م.ن، 6، ص234 ـ 235.

**الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾**(آل عمران: 167 ـ 168)، لأنّهم يشكلون الفئة الأخطر في المجتمع، التي تسعى إلى إثارة «الفتنة والخوف والتردد»، و«تشوّه وجه الصورة الحقيقيّة للأشياء، وتعطّل كثيراً من طاقاته وخطواته العمليّة السائرة نحو الهدف».

«وقد جاء القرآن ليكشف لنا عن هؤلاء، في ما يذكره لنا من كلماتهم ومواقفهم، لنتعرّف من خلال ذلك إلى ملامحهم، لنرصد تحركاتهم في ما نعيش الآن من حركة الحاضر، وما نريد أن نعايشه من أوضاع المستقبل، لأن أسلوب القرآن من خلال ما يقدّمه إلينا من نماذج، يثير أمامنا التجربة في الماضي، لنتعلم من وحيها كيف نتجاوز سلبياتها ونحتوي إيجابياتها في ما نستقبل من تجارب الحياة المماثلة»[661].

(661) (من وحي القرآن)، 6، ص371.

# مصادر البحث


1 ـ الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 381هـ)، **معاني الأخبار**، إنتشارات إسلامي، قم ـ إيران، 1379هـ.

2 ـ العياشي، محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي (ت 320هـ)، **تفسير العياشي**، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران ـ إيران، (د ت).

3 ـ البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت 274هـ)، **المحاسن**، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، (د ت).

4 ـ الشيخ الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي (ت 328هـ)، **الكافي**، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، 1375هـ ش.

5 ـ الصفار، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ (ت 290هـ)، **بصائر الدرجات الكبرى**، مؤسسة الأعلمي، طهران ـ إيران، 1404هـ.

6 ـ السيد الخوئي، أبو القاسم (ت 1411هـ)، **البيان في تفسير القرآن**، دار الزهراء، بيروت ـ لبنان، 1975 م ـ 1395هـ.

7 ـ الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت 460هـ)، **مصباح المتهجد**، ط 1، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت ـ لبنان، (د ت).

8 ـ الشيخ الطوسي، **تهذيب الاحكام في شرح المقنعة**، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، 1390هـ.

9 ـ ابن قدامة، عبد الله بن محمد (ت 620هـ)، **المغني**، دار الكتاب العربي، (د ت).

10 ـ الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله (ت 405هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، (د ت).

11 ـ مسلم النيسابوري، أبو الحسين ابن الحجاج (ت 261هـ)، **الجامع الصحيح**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، (د ت).

12 ـ ابن شعبة الحراني، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين (ت القرن4هـ)، **تحف العقول عن آل الرسول(ص)**، ط 2، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1404هـ.

13 ـ نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، (د ت.)

14 ـ الصحيفة السجادية الكاملة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1404هـ.

15 ـ الراغب الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت 502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، دفتر نشر الكتاب، 1404هـ.

16 ـ تفسير العسكري، مدرسة الإمام المهدي(عج)، قم ـ إيران، (د ت).

17 ـ الشيخ الصدوق، **عيون أخبار الرضا**، ط 1، مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ لبنان، 1404هـ ـ 1984 م.

18 ـ السيد الطباطبائي، محمد حسين (ت 1412هـ)، **الميزان في تفسير القرآن**، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم ـ إيران، (د ت).

19 ـ أبو نصر الطبرسي، الحسن بن الفضل (ت 548هـ)، **مكارم الاخلاق**، ط 6 منشورات الشريف الرضي، 1392هـ ـ 1972 م.

20 ـ الفخر الرازي، محمد بن علي بن الحسين (ت 606هـ)، **مفاتيح الغيب في تفسير القرآن**، ط 3، (د ن)، (د ت).

21 ـ الشيخ الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت 548هـ)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ط 1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 1415هـ ـ 1995 م.

22 ـ الواحدي النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد (ت 468هـ)، **أسباب النزول**، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، 1388هـ ـ 1968 م.

23 ـ الراوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله (ت 573هـ)، **قصص الأنبياء**، ط 1، مؤسسة الهادي، قم ـ إيران، 1418هـ.

24 ـ الطبري، أبوجعفر محمد بن جرير (ت 310هـ)، **جامع البيان عن تأويل القرآن**، ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1415هـ ـ 1995 م.

25 ـ أبو منصور الطبرسي، أحمد بن علي بن أبي طالب (ت 620هـ)، **الاحتجاج على أهل اللجاج**، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف، 1368هـ ـ 1966 م.

26 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر(ت 911هـ)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، (د ت).

27 ـ الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت 460هـ)، **الإقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد**، منشورات مكتبة جامع جهلستون، طهران ـ إيران، 1400هـ.

28 ـ الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم (ت 413هـ)، **أوائل المقالات**، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1414هـ ـ 1993 م.

29 ـ الشيخ المفيد، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، ط 2، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، (د ت).

30 ـ الشيخ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ط 1، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1409هـ.

31 ـ ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحق الوراق (ت 438هـ)، **الفهرست**، تحقيق رضا علي تجدد ابن علي بن زين العابدين الحائري المازندراني، (د ن)، (د ت).

32 ـ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت 548هـ)، **المِلَل والنِّحَل**، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، (د ت).

33 ـ الواحدي، ابو الحسن علي بن أحمد النيسابوري (ت 468هـ)، **الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز**، ط 1، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت ـ لبنان، 1415هـ.

34 ـ القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الانصاري (ت 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1405هـ ـ 1985 م.

35 ـ ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي (ت 597هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، ط 1، حققه محمد عبدالرحمن عبدالله، خرّجى أحاديثه السعيد بن بسيوني زغلول، دار الفكر بيروت ـ لبنان، 1407هـ ـ 1978 م.

36 ـ الشيخ الطوسي، **الخلاف**، تحقيق السيد علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي طه نجف، المشرف الشيخ مجتبى العراقي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم، قم ـ إيران، 1414هـ.

37 ـ العلامة الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن مطهر (ت 726هـ)، **تذكرة الفقهاء**، منشورات المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية، (د ت).

38 ـ مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي المخزومي (ت 104هـ)، **تفسير مجاهد**، تحقيق عبدالرحمن الطاهر بن محمد السورتي، (د ن)، (د ت).

39 ـ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت 360هـ)، **المعجم الكبير**، ط 2، حققه وخرّج أحاديثه حمدي عبدالمجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، (د ت).

40 ـ الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 381هـ)، **الأمالي**، تحقيق ونشر مؤسسة البعثة، طهران ـ إيران، 1417هـ.

41 ـ الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 381هـ)، **علل الشرائع**، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف ـ العراق، 1386هـ ـ 1966 م.

42 ـ القمي، علي بن إبراهيم بن هاشم (ت القرن4هـ)، **تفسير القمي**، ط 3، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم ـ إيران، 1404هـ.

43 ـ الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد (ت 175هـ)، كتاب العين، ط 2، تحقيق الدكتور مهدي مخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، 1410هـ.

44 ـ الزمخشري، جار الله محمود بن عمر (ت 538هـ)، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده بمصر، 1385هـ ـ 1966 م.

45 ـ أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، دار صادر، بيروت ـ لبنان، (د ت).

46 ـ ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت 235هـ)، **المصنف**، ط 1، تحقيق محمد سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1409هـ ـ 1989 م.

47 ـ البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت 274هـ)، **المحاسن**، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، (د ت).

48 ـ الأردبيلي، أحمد بن محمد (ت 993هـ)، **زبدة البيان في احكام القرآن**، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران ـ إيران، (د ت).

49 ـ الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت 460هـ)، **الأمالي**، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة، ط 1، دار الثقافة، قم ـ إيران، 1414هـ.

50 ـ الشيخ الشيرازي، ناصر مكارم، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، (د ن)، (د ت).

51 ـ الصحيفة السجادية الكاملة، ط 1، مؤسسة الإمام المهدي ومؤسسة الأنصاريان، قم ـ إيران، 1411هـ.

52 ـ فضل الله، السيد محمد حسين، **الحوار في القرآن**، ط 6، دار الملاك، بيروت لبنان، 1421هـ ـ 2001 م، ص 258.

53 ـ النوري، ميرزا حسين(ت 1320هـ)، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، ط 2، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت ـ لبنان، 1408هـ ـ 1988 م.

54 ـ الشيخ مغنية، محمد جواد (ت 1400هـ)، **التفسير الكاشف**، ط 1، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، 1424هـ ـ 2003 م.

55 ـ ابن أبي حاتم الرازي (ت 327هـ)، **تفسير ابن أبي حاتم**، تحقيق أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا ـ لبنان، (د ت).

56 ـ السيد ابن طاووس، علي بن موسى بن جعفر (ت 664هـ)، **اللهوف في قتلى الطفوف**، ط 1، أنوار الهدى، قم ـ إيران، 1417هـ.

57 ـ الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 381هـ)، **من لا يحضره الفقيه**، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ط 2، قم ـ إيران، (د ت).

58 ـ ابن الأثير الجزري، علي بن محمد الشيباني (ت 630هـ)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت ـ لبنان، 1385هـ ـ 1965 م.

59 ـ ابن منظور، جمال الدين، محمد بن مكرم (ت 711هـ)، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران، 1405هـ.

60 ـ الحميري، أبو العبّاس جعفر بن عبدالله (ت 300هـ)، قرب الإسناد، ط 1، تحقيق نشر مؤسسة آل البيت i لإحياء التراث، قم ـ إيران، 1414هـ.

61 ـ الشيخ الصدوق، **الخصال**، منشورات جماعة المدرسين بالحوزة العلمية بقم المشرفة، قم ـ إيران، 1403هـ.

62 ـ ابن شهرآشوب، محمد بن علي (ت 588هـ)، **مناقب آل أبي طالب**، المطبعة الحيدرية، النجف ـ العراق، 1375هـ ـ 1956 م.

63 ـ الخوئي، السيد أبو القاسم (ت 1411هـ)، **مستند العروة الوثقى كتاب الزكاة**، ط 1، منشورات مدرسة دار العلم، قم ـ إيران، 1413هـ.

64 ـ مقاتل بن سليمان (ت 150هـ)، **تفسير مقاتل بن سليمان**، ط 1، تحقيق أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، 1424هـ ـ 2003 م.

65 ـ النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت 338هـ)، **معاني القرآن الكريم**، ط 1، تحقيق الشيخ محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ـ المملكة العربية السعودية، 1408هـ، 1988 م.

66 ـ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي (ت 774هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق وتقديم يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1412هـ ـ 1992 م.

67 ـ الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت 427هـ)، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، ط 1، تحقيق الإمام محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1422هـ ـ 2002 م.

68 ـ النعماني، محمد بن إبراهيم بن جعفر الكاتب (ت 360هـ)، **الغيبة**، ط 1، منشورات أنوار الهدى، قم ـ إيران، 1422هـ.

69 ـ القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الانصاري (ت 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1405هـ ـ 1985 م.

70 ـ الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت 381هـ)، **التوحيد**، تصحيح وتعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في قم المقدسة، (د ت).

71 ـ ابن شعبة الحراني، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين (ت القرن4هـ)، **تحف العقول عن آل الرسول(ص)**، ط 2، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، 1404هـ.

72 ـ الجصّاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت 370هـ)، **أحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت ـ لبنان، 1415هـ ـ 1994 م.

73 ـ العلامة الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن مطهر (ت 726هـ)، **مختلف الشيعة**، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم ـ إيران، 1419هـ.

74 ـ الشيخ الطوسي، **الخلاف**، تحقيق السيد علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي طه نجف، المشرف الشيخ مجتبى العراقي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم، قم ـ إيران، 1414هـ.

75 ـ ابن إدريس الحلي، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد (ت 598هـ)، **كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم ـ إيران، ط 4، 1417هـ.

76 ـ البلاغي، محمد جواد، **آلاء الرحمن في تفسير القرآن**،

77 ـ الشيخ النجفي، محمد حسن (ت 1266هـ)، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، 1365هـ ش.

78 ـ مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي المخزومي (ت 104هـ)، **تفسير مجاهد**، تحقيق عبدالرحمن الطاهر بن محمد السورتي، (د ن)، (د ت).

79 ـ ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي (ت 597هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، ط 1، حققه محمد عبدالرحمن عبدالله، خرّجى أحاديثه السعيد بن بسيوني زغلول، دار الفكر بيروت ـ لبنان، 1407هـ ـ 1978 م.

80 ـ الطبراني، الحافظ سليمان بن أحمد (ت 360هـ)، **المعجم الأوسط**، تحقيق قسم التحقيق بدار الحرمين، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر، 1415هـ ـ 1995 م.

81 ـ المتّقي الهندي، علي بن حسام الدين (ت 975هـ)، **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، 1409هـ ـ 1989 م.

82 ـ الترمذي، محمد بن عيسى (ت 279هـ)، **سنن الترمذي**، ط 2، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1403هـ ـ 1983 م.

83 ـ الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني (ت 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دراسة وتحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1994 م ـ 1414هـ.

84 ـ الخوئي، السيد أبو القاسم (ت 1411هـ)، **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة**، ط 5، (د ن)، 1413هـ ـ 1992 م.

85 ـ ابن حجر، شهاب الدين احمد بن علي العسقلاني (ت 852هـ)، لسان الميزان، ط 2، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 1390هـ ـ 1971 م.

86 ـ أبو حنيفة، القاضي النعمان بن محمد المغربي (ت 363هـ)، **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام**، ط 2، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، 1385هـ ـ 1965 م.

87 ـ الجوهري، إسماعيل بن حمّاد (ت 339هـ)، **تاج اللغة وصحاح العربية**، ط 4، تحقيق احمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، 1407هـ ـ 1987 م.

88 ـ الزحيلي، أ.د. وهبة، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر، دمشق ـ سوريا، 1427هـ.

89 ـ الشيخ الصدوق، **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، ط 2، منشورات الشريف الرضي، قم ـ إيران، 1368هـ ش.

90 ـ ابن فهد الحلي، أبو العباس أحمد بن محمد (ت 841هـ)، **عدّة الدّاعي ونجاح الساعي**، مكتبة وجداني، قم ـ إيران، (د ت).

91 ـ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي (ت 458هـ)، **السنن الكبرى**، دار الفكر، (د ت).

92 ـ ابن شهرآشوب، محمد بن علي (ت 588هـ)، **مناقب آل أبي طالب**، المطبعة الحيدرية، النجف ـ العراق، 1375هـ ـ 1956 م.

93 ـ السيد ابن طاووس، علي بن موسى بن جعفر (ت 664هـ)، **اللهوف في قتلى الطفوف**، ط 1، أنوار الهدى، قم ـ إيران، 1417هـ.

94 ـ ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ط 2، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1378هـ ـ 1967 م.

95 ـ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت 303هـ)، **السنن الكبرى**، ط 1، دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، 1411هـ ـ 1991 م.

96 ـ النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (ت 676هـ)، **المجموع**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، (د ت).

97 ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 257هـ)، **سنن أبي داود**، ط 1، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1410هـ ـ 1990 م.

98 ـ الشيخ المجلسي، محمد باقر (ت 1111هـ)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ط 2، تحقيق يحيى العابدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1403هـ ـ 1983 م.

99 ـ الحرّ العاملي، الشيخ محمد بن الحسن (ت 1104هـ)، **تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ط 2، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، 1414هـ.

100 ـ البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت 256هـ)، **الجامع الصحيح**، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1401هـ ـ 1981 م.

101 ـ الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت 463هـ)، **تاريخ بغداد**، ط 1، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، 1417هـ ـ 1997 م.

102 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911هـ)، **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، ط 1، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1401هـ ـ 1981 م.

103 ـ السيوطي، **لباب النقول في أسباب النزول**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، (د ت).

104 ـ النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (ت 676هـ)، **المجموع**، دار الفكر، (د ت).

105 ـ ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (ت 456هـ)، **المحلّى**، دار الفكر، (د ت).

106 ـ أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود (ت 204هـ)، **مسند أبي داود الطيالسي**، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

107 ـ الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي البغدادي (ت 436هـ)، **الانتصار**، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم ـ إيران، 1415هـ.

108 ـ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت 1255هـ)، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار**، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، 1973 م.

109 ـ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق إبراهيم أطفيش، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1405هـ1985 م.

110 ـ ابن سلامة، القاضي أبو عبدالله محمد القضاعي (ت 454هـ)، **مسند الشهاب**، ط 1، حققه وخرّج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، 1405هـ ـ 1985 م.

111 ـ مجموعة من المؤلفين، **قاموس الكتاب المقدس**، تقديم د. فيليب حتّي، مكتبة المشعل الإنجيلية، بيروت ـ لبنان، (د ت).

112 ـ الشيخ الطوسي، **المبسوط في فقه الإمامية**، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، 1351هـ ش.

113 ـ ابن إدريس الحلي، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد (ت 598هـ)، **كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، ط 4، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم ـ إيران، 1417هـ.

114 ـ ابن عدي، أبو أحمد عبد الله الجرجاني (ت 365هـ)، **الكامل في ضعفاء الرجال**، ط 3، تدقيق يحيى مختار الغزاوي، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1409هـ ـ 1988 م.

115 ـ ابن هشام، أبو محمد عبد الملك الحميري (ت 218هـ)، **السيرة النبوية**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 1383هـ ـ 1963 م.

116 ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310هـ)، **تاريخ الأمم والملوك**، ط 4، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، 1403هـ ـ 1983 م.

117 ـ الشيخ الصدوق، **الاعتقادات**، ط 2، تحقيق عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، 1414هـ ـ 1993 م.

118 ـ القاضي النعمان المغربي، أبو حنيفة ابن محمد التميمي (ت 363هـ)، **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار**، تحقيق السيد محمد الحسيني الجلالي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم ـ إيران، (د ت).

119 ـ ابن ماجة، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، (د ت).

120 ـ الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي (ت 965هـ)، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، ط 1، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ـ إيران، 1418هـ.

الشيخ الشربيني، محمد بن أحمد (ت 977هـ)، **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1377هـ ـ 1958.

# فهـــرس

- ب -



- ت -

- خ -

- س -

## - غ -

- ف -



- ق -

ـ ك ـ



- م -

تجليد : شركة فؤاد البعينو للتجليد ش.م.م.
BINDING : FOUAD BAAYNO BOOKBINDERY S.A.R.L.